

**Vozes ciganas e cultura pentecostalista em Portugal:  
diálogos em torno de um hibridismo imaginado**

**Bruno Araujo Moraes**

**Dissertação de Mestrado em Antropologia  
(Temas Contemporâneos)**

**março, 2021**

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários  
à obtenção do grau de Mestre em Antropologia (modalidade “Temas  
Contemporâneos”), realizada sob a orientação científica  
de Frederico Delgado Chaves Rosa.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de deixar o meu agradecimento à Professora Ana Isabel Afonso, pelo apoio que me prestou desde o primeiro momento em que apresentei o meu tema de pesquisa. Algumas palavras amigas e de incentivo são fundamentais no desenvolvimento académico de qualquer pessoa, especialmente quando estamos em processo de superação de posições de subalternidade que nos oprimem. Agradeço também à Professora Marta Prista, que conseguiu levar-me a viajar dentro de uma sala de aula. Explicar conceitos a partir de histórias não é algo comum; e foi inspirador ter tido acesso a essa forma de produzir conhecimento durante o mestrado. Agradeço também a Aluizio Silva Junior por ter me introduzido ao universo pós-colonial de Homi K. Bhabha, não só abrindo os meus horizontes teóricos ao nível da experiência académica, mas influenciando também a minha vida pessoal. Um agradecimento muito especial às pessoas que fizeram esta dissertação comigo, e foram tão pacientes e atenciosas durante as entrevistas. Ao Pastor Eduardo, a Maria Gil, Licínio Mateus, Bruno Gomes, Carla Dahora, Zarco Fernandes e Cris Ruas quero dizer que a nobreza de partilharem comigo o vosso conhecimento permitiu que este trabalho tenha sido finalizado. Por isso, o meu “muito obrigado”! Tenho um pequeno entendimento da complexidade que é falar das culturas ciganas e espero que esta humilde dissertação possa ser de alguma forma utilizada para traduzir essa realidade. Por último e não menos importante, agradeço ao Professor Frederico Delgado Rosa, cuja orientação foi fundamental para a estabilização dos contornos dialógicos desta dissertação, sendo de referir a sua ajuda na fixação do texto em português de Portugal. O cuidado e a paciência com que conduziu a minha pesquisa fizeram com que uma relação de companheirismo fosse criada. O meu obrigado pela solidariedade e cumplicidade durante todo este tempo em que trabalhamos juntos. Também agradeço à minha família, a minha mãe, Betania, por sempre acreditar nos meus talentos mesmo quando eu não acreditava; aos meus irmãos, Douglas e Paula, por partilharem esse espaço de memória comigo e continuarem na luta, lembrando-me sempre que é importante nunca parar.

**RESUMO**  
**ABSTRACT**

**VOZES CIGANAS E CULTURA PENTECOSTALISTA EM PORTUGAL:  
DIÁLOGOS EM TORNO DE UM HIBRIDISMO IMAGINADO**

**ROMA VOICES AND PENTECOSTALIST CULTURE IN PORTUGAL:  
DIALOGUES AROUND AN IMAGINED HYBRIDISMO**

**BRUNO ARAÚJO MORAIS**

**PALAVRAS-CHAVE:** hibridismo cultural, pentecostalismo, comunidades ciganas, mitologia cigana, mimetismo, subalternidade, violência epistemológica, exclusão, descolonização da academia.

**KEYWORDS:** cultural hybridism, Pentecostalism, Roma communities, Roma mythology, mimicry, subalternity, epistemological violence, exclusion, university decolonization.

Durante a década de 1970, um processo de evangelização deu origem à fundação da Igreja Filadélfia em Portugal, pentecostal e carismática, sendo que esse processo coincidiu, segundo diversos estudiosos, com uma busca pela modernidade cigana, associada ao fim do nomadismo e à passagem para espaços suburbanos. Na abordagem da relação entre as comunidades ciganas e a evangelização vivida em Portugal, será equacionada a pertinência de conceitos que remetem para o universo do hibridismo cultural, procurando contornar os eventuais estigmas associados a noções de padronização cultural ou mesmo, num registo extra-antropológico, de degradação cultural. O recurso ao termo *cultura* permanece um eixo teórico relevante e desafiante tendo em conta a problematização do conceito na antropologia contemporânea. A abordagem pós-colonial está presente no decorrer da narrativa com o objetivo de a contrapor a possíveis visões hegemónicas sobre a produção de conhecimento em torno da(s) cultura(s) cigana(s). A dissertação explora as experiências de subalternidade vividas por “grupos étnicos” minoritários, com especial cuidado em não reforçar o exotismo contra populações ciganas. Utilizando métodos

qualitativos de pesquisa, em complementariedade com um enfoque prioritário na bibliografia do campo de estudos etnográficos ciganos, usando uma metodologia netnográfica, procuro identificar em que medida as relações interculturais em torno da Igreja da Filadélfia são suscetíveis de explicitar contrastes das experiências ciganas em Portugal face à sociedade majoritária portuguesa.

During the 1970s, a process of evangelization gave rise to the foundation of the Pentecostal and charismatic Church of Philadelphia in Portugal, and this process coincided, according to several scholars, with a search for Roma modernity, associated with the end of nomadism and the passage to suburban spaces. In the approach to the relationship between Roma communities and the evangelisation experienced in Portugal, the pertinence of concepts referring to the universe of cultural hybridism are equated, seeking to bypass the possible stigmas associated with notions of cultural standardisation or even, in an extra-anthropological register, of cultural degradation. The use of the term *culture* is a relevant and challenging theoretical axis with due attention to the problematization of the concept in contemporary anthropology. The post-colonial perspective is present in the course of the narrative with the aim of counteracting possible hegemonic visions on the production of knowledge around Roma cultures. My thesis is attentive to subaltern experiences of minority “ethnic groups”, and avoids reinforcing exoticism against Roma populations. Thus, resorting to qualitative research methods, with a priority focus on the bibliography of the field of Roma studies, and using a netnographic methodology, I try to identify to what extent the intercultural relationship with and within the Church of Philadelphia contributes to explain contrasts of Roma experiences in Portugal in relation with the Portuguese mainstream society.

## ÍNDICE

<b>Introdução</b>	6
<b>Capítulo 1. Confluências temáticas</b>	16
1.1. Michael Stewart e o labirinto dos <i>Roma Studies</i>	16
1.2. Um ramo singular da Antropologia do Cristianismo?	24
1.3. A realidade cigana e pentecostalista no contexto português: uma “linhagem” subdisciplinar	27
<b>Capítulo 2. Apontadores teóricos e primazia vernacular</b>	37
2.1. Subalternidade e hibridismo cultural: uma abordagem pós-colonial.	37
2.2. Violências epistemológicas e desafios no terreno	43
2.3. A quem pertence a palavra? Lócus de enunciação oral e escrita	48
2.4 Observando o Observatório	54
<b>Capítulo 3. Antropologia de um ciberespaço minoritário</b>	60
3.1. Da co-localização à co-presença	60
3.2. Críticas à abordagem netnográfica	66
3.3. Uma metodologia netnográfica inclusiva e colaborativa	67
3.4. Diferentes materiais e formas de coleta de dados	72
3.5. Alcance e limites dos espaços virtuais ciganos e pentescostais	75
<b>Capítulo 4. Vozes e palavras, textos e protestos</b>	81
4.1. “Maria era cigana”: narrativas de etnogénese	82
4.2. Maria Gil, feminista cigana: descolonizando o conhecimento	92
4.3. Licínio Mateus e a representatividade como empoderamento	96
4.4. Carla Dahora, cigana de alma: uma ressignificação dos estereótipos ciganos?	99
4.5. Eduardo Cabeças: O valor da Oralidade na representação dos Anciãos	103
<b>Conclusão</b>	112
<b>Bibliografia</b>	117

## INTRODUÇÃO

Este projeto de pesquisa nasceu do meu desejo de estudar “uma cultura” até então desconhecida empiricamente nos meus estudos acadêmicos. Além disso, assuntos ligados à inclusão social sempre fizeram parte do meu interesse e por esse motivo participei em diversos trabalhos sociais voltados para a inclusão de grupos marginalizados na cidade do Rio de Janeiro, a minha cidade natal. A minha vivência em favelas permitiu-me entender melhor a dinâmica e complexidade social de uma metrópole que contém um “país periférico” e que reproduz variadas formas de violência contra grupos minoritários. Essa metrópole possui na sua estrutura desigualdades sociais que acabam por excluir parte da sua população, distanciando da sociedade majoritária ao seu redor os atores que vivem uma existência de precariedade e discriminação. Daí que, ao chegar a Portugal e ao tomar conhecimento da realidade de preconceito e exclusão social na qual estão inseridas as populações ciganas, esse assunto me tenha parecido próximo ou análogo ao que já notara no âmbito de trabalhos que realizara junto de comunidades cariocas carentes. Imprevistamente, um dos resultados que mais me chamaram a atenção no final desta pesquisa foi descobrir o tamanho da influência, ainda que tornada invisível, das culturas ciganas no meu próprio país de origem, o que deixa ainda mais clara a opressão que historicamente sofreram essas populações.

De referir igualmente a minha sensibilidade relativamente às comunidades indígenas brasileiras, não por experiência etnográfica ou outra forma de conhecimento direto, mas mediante um acompanhamento cívico da questão, bem como através de leitura, nomeadamente do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, que identifica em relação a essas comunidades uma situação de discriminação comparável. Ao descrever sucessivas violências contra essas minorias étnicas, ele recorda-nos que certos movimentos políticos, o senso comum ou mesmo alguns espaços institucionais argumentam que o facto de os indígenas utilizarem *iPhone* ou terem conta no banco faz com que deixem de ser indígenas (Viveiros de Castro 2005). Grupos minoritários partilham de similaridades no que diz respeito às suas relações institucionais. Por se encontrarem fora da norma, são exigidas dessas minorias justificações da sua própria identidade, negando-se que as agressões institucionais ocorram por discriminação baseada em preconceitos étnicos. Fica claro, por conseguinte, que grupos minoritários estão sujeitos a justificarem-se a si mesmos, bem como a ostentarem características culturais a fim de serem reconhecida a sua identidade. No contexto indígena brasileiro,

essa relação é ainda mais evidente, como se houvesse uma necessidade de negar a existência do outro em função de determinadas tradições e práticas culturais. Quando olhamos para o caso brasileiro, existem censos que registam que indivíduos são *realmente* indígenas, questionando-se a legitimidade daqueles que não vivem nos espaços das florestas e negando-se as características étnicas daqueles que vivem em cidades.

Também quando falamos em populações ciganas existe em alguns espaços institucionais a necessidade de validação dos indivíduos pertencentes a essa denominação étnica. Essa relação parece demarcar a posição de autoridade dos espaços institucionalizados enquanto legítimos avaliadores de quem é ou não pertencente a essas minorias étnicas mencionadas. Outra face da moeda revela que os mesmos grupos denotados como “diferentes” precisam de se adaptar à realidade e estrutura maioritárias, sendo comum a necessidade de negar a sua ancestralidade e incorporar valores morais, tradições, expressões culturais e símbolos da sociedade maioritária em que estão inseridos, a fim de evitar padrões opressores. Essa lógica mantida com suporte social e institucional cria um modo de violência sistêmica. Observando diversas formas de repressão experienciadas em diversos contextos sociais e políticos, notamos que grupos pertencentes a minorias étnicas têm a necessidade de se explicarem a si mesmos constantemente, enquanto indivíduos pertencentes a grupos maioritários não experienciam essa exigência, por serem parte de um padrão normativo.

Nos casos mais extremos, pode dizer-se que esse sistema de práticas ofensivas pode conduzir a diversas formas de genocídio cultural. Em editorial de *The European Journal of International Law*, Bilsky e Klagsbrun (2018) definem como genocídio cultural um conjunto de práticas, por exemplo através de políticas de assimilação forçada em relação a um grupo, que violam as condições de existência de um grupo étnico específico, como língua ou manifestações culturais por exemplo.

The prevalent view of genocide is that there are different types of genocide – physical, biological, economic, political, cultural – with varying degrees of severity differentiating between them. At the core, we find physical genocide, an attempt to physically destroy the group by killing its members, and, in the margins, we can find cultural genocide that manifests itself, for instance, in forced assimilation policies towards a group. Currently, international law limits genocide to physical or biological extermination (Bilsky and Klagsbrun, 2018, 376)



A singularidade dos ciganos e o cuidado em reconhecê-los como um grupo distinto, autoidentificando-se os próprios como tal, mas também sendo sujeitos a olhares que acentuam a diferença, pareceram-me sinalizar um campo de pesquisa desafiante. Por isso, ao observar etnograficamente, melhor dizendo, ao *escutar* essa população, pude ampliar o meu campo de análise social atentando para as muitas variáveis que identificam “uma cultura” e, por acidente, descobrindo ligações pessoais e familiares que me conectam com as experiências ciganas no Brasil. Através do contacto com a bibliografia dos estudos etnográficos e antropológicos acerca dos ciganos em diversos contextos na Europa e no mundo, deparei-me com a vontade de aprofundar os meus conhecimentos sobre esta temática, incluindo nesse debate o conceito antropológico de hibridismo cultural. Ainda que haja variações entre os autores que o empregam, desenvolvem ou aplicam, o conceito é aplicável a fenómenos vivenciados pelas comunidades ciganas através do processo de evangelização no âmbito da Igreja Filadélfia. Daí que também faça sentido enquadrar o projeto no âmbito da antropologia da religião – e mais especificamente ainda, da antropologia do cristianismo (ver Cannell 2006) –, enquanto tradição viva que se mantém pautada por algumas especificidades conceptuais e lexicais. Conforme refere Michael Lambek numa das suas obras de síntese desse campo disciplinar, a Antropologia da Religião é marcada por uma perspetiva eminentemente **etnográfica**, o que significa que “as nossas análises são geralmente desenvolvidas através do estudo de sociedades específicas ou mesmo de unidades mais pequenas dentro das mesmas – comunidades, congregações, peritos religiosos, acontecimentos específicos, etc.” A visão das coisas, acrescenta Lambek, “é com frequência ‘próxima e pessoal’, ou baseada em dados coligidos por meio de um trabalho de campo intenso e íntimo que procura, em primeiro lugar, compreender um modo local de ver e fazer as coisas.” (Lambek 2002: 1; minha tradução) A antropologia da religião permanece um referencial importante para perceber a ressignificação de símbolos, signos e significados, neste caso em torno da resiliência de uma minoria étnica que, nalguns setores, é também uma minoria religiosa inserida num meio maioritariamente católico.

O desejo de conhecer mais sobre as experiências das comunidades ciganas levou-me a contactar com diferentes realidades, em diferentes contextos nacionais e transnacionais, e a perceber enfim a complexidade do tema. Porventura sob a influência de visões estereotipadas sobre ciganos de forma geral, decidi em 2018 visitar a Roménia, tida por muitos – ou pelo senso comum – como um país de ciganos. Tive a oportunidade de visitar o Francisc I. Rainer Institute of Anthropology (Instituto de Antropologia em

Bucareste), onde fui recebido pelo Professor Constantin Nalaceanu-Stolnici, de forma muito cordial. Na nossa conversa, falou-me sobre a importância de produzir mais estudos ciganos no campo dos estudos culturais, não no sentido crítico dos *Cultural studies* anglo-saxónicos, mas em modo de atualização da antropologia cultural(ista). Foi interessante notar que no país que eu pensava ser de ciganos, eles enfrentavam formas de estigmas e marginalização semelhantes às que já havia notado em Portugal. Mas uma questão em particular chamou-me a atenção. Na Roménia, é comum que alguns ciganos de classes sociais favorecidas expressem a sua ascensão social gozando de privilégios e de capitais culturais, políticos e sociais. Naquele momento, ficou mais clara para mim a existência de uma dimensão de classes nos espaços ciganos; e que os ciganos aos quais eu me referia eram os que estavam nas ruas, que enfrentavam dificuldades para a sua própria subsistência e, principalmente, cujas vozes não eram escutadas. Essa experiência levou-me a reconhecer a importância, ao olhar para grupos marginalizados, de entender as dinâmicas de classes nas quais estão inseridos os indivíduos. Nesse momento, algo desconcertante, a complexidade do campo que eu estava a tatear, tornou-se iniludível, uma percepção que não mais deixaria de me acompanhar ao longo desta experiência e que – saliente-se – em momento algum procurei resolver (e menos ainda simplificar) reduzindo-a a categorias antropológicas.

Durante alguns meses, conheci pessoas ciganas na Transilvânia, Bulgária, Hungria e Espanha e esses indivíduos que eu encontrava nas ruas estavam sempre na mira de olhares forasteiros preocupados em saber o que viria (de mau?) daqueles ciganos. Na minha percepção, eram pessoas que lutavam diariamente para sobreviver e que não estavam acostumadas a palavras de afeto e preocupação vindas de estranhos. Apesar de não estar descrita durante esta dissertação, essa experiência inicial (que evito chamar de etnográfica) tocou-me muito e mostrou-me que esse era mesmo o caminho que eu queria seguir pelos próximos anos, deixando cada vez mais claro que a minha intenção seria problematizar as formas de opressão a que estão submetidas essas populações e que me faziam lembrar as experiências de opressão e invisibilidade que tive em determinados momentos da minha própria narrativa e que afetaram a construção da minha identidade.

Mais do que “construir um objeto”, respondendo a convenções metodológicas académicas, fui seguindo um caminho trilhado principalmente pelos encontros e diálogos com essas e outras pessoas ciganas. Um dos objetivos prioritários do presente trabalho passou a ser, num momento insensível desse percurso, demonstrar diferentes formas de

violência que mantêm as comunidades ciganas portuguesas em posição de inferioridade face à sociedade majoritária, incluindo a própria academia.

Passei a olhar de outra forma, diversa da que previra inicialmente, para as interações e representações no seio dos movimentos pentecostais ciganos, especialmente da Igreja Filadélfia. Por um lado, desejava perceber se podemos identificar, a partir das próprias percepções vernaculares relativas ao desenvolvimento dessas denominações religiosas, movimentos híbridos experienciados pelas culturas ciganas. Tratava-se de realizar uma pesquisa etnográfica que valorizasse os fatores de aproximação quer entre os membros ciganos pertencentes ao culto, quer entre esses prosélitos e os ciganos que não fazem parte dessa igreja, no sentido em que haveria pontos de interseção significativos, no plano cultural, entre uns e outros. Tornava-se então necessário investigar as relações ou intercâmbios culturais produzidos pelos próprios ciganos, considerando não apenas que essa minoria étnica se encontra inserida num meio maioritário que por diversas razões gera situações de distanciamento, mas também que essas circunstâncias promovem ou potenciam uma produção cultural híbrida.

Nesse sentido, a minha análise deveria ser capaz de mostrar que os movimentos ciganos também foram influenciadores de expressões culturais em diversas sociedades. No capítulo 1, citarei, por exemplo, um estudo de caso segundo o qual os ciganos na Hungria se apropriavam do exotismo sobre eles próprios para venderem, a populações brancas que os deitavam fora, objetos reciclados. Pareceu-me interessante observar o desenvolvimento de uma cultura híbrida a partir da experiência cristã, como um exercício complexo que nos levaria a embarcar na Antropologia do Cristianismo, revisitando e verificando como essa religião tem a capacidade de se adaptar e incluir novas perspectivas. E isso parece ficar claro olhando para a experiência da Igreja Filadélfia.

Por outro lado, e sem renunciar a essa problemática, fui-me apercebendo que deveria questionar a própria “construção do objeto”, ou seja, o sentido da pesquisa não deveria ser a procura de elementos distintivos ou transversais, de ordem cultural, que pudessem ser relevantes do ponto de vista antropológico para estudar as relações das comunidades ciganas com a sociedade maioritária. Ao invés de insistir demasiado nesse caminho, optei por um trabalho mais aberto e colaborativo, que fosse moldado pelos encontros no terreno ou que fosse *de encontro ao terreno*, em vez de subordinar os interlocutores à pesquisa académica e às tradições subdisciplinares da antropologia. Não é por acaso que, em entrevista a mim concedida em junho de 2020, uma socióloga especializada em estudos ciganos (ver subcapítulo 4.3) procurou alertar-me para esse

“deslize metodológico”, sem saber que ele era intencional: “Daquilo que o Bruno me referiu, eu fiquei com a impressão que não tem um objeto de estudo; o Bruno tem quatro ou cinco objetos de estudos, ou seja, tudo aquilo que falou são objetos a serem abordados. Seria bem para um doutoramento. Se o Bruno não restringir o seu objeto de análise vai dispersar-se com uma multiplicidade de variáveis, sem depois trabalhar adequadamente.”<sup>1</sup>

Em resultado desta maior abertura ao diálogo extra-acadêmico, numa postura assumidamente pós-moderna e pós-colonial que considero fundamentalmente uma questão ética e política, acabei também por incluir perspectivas de ciganos brasileiros que trazem uma outra ótica sobre as expressões religiosas, demonstrando principalmente a heterogeneidade a que estão sujeitas as representações ciganas em diferentes partes do mundo: olhando para lá, pensamos que será possível perceber a pluralidade cá. É de extrema importância valorizar e reconhecer as vozes que ecoam das comunidades ciganas, que, como veremos, são historicamente invisibilizadas e violentadas. Ao observarmos atentamente essa realidade, notamos que apesar de diferentes tentativas políticas, essas vozes ainda são representadas por perspectivas de fora da sua realidade, evidenciando fragilidades nos estudos ciganos produzidos até aos dias de hoje. Ter a capacidade de gerar autocrítica e realmente ouvir os discursos que emergem dos espaços ciganos é uma experiência potencialmente reveladora duma noção vernacular de dialética histórica cigana em torno da ideia de exclusão plurissecular. Esses discursos podem igualmente exprimir uma noção de preservação dos seus próprios valores e conhecimentos enquanto cultura e por isso precisam cada vez mais ser respeitadas nos espaços majoritários, já que também contribuem para a produção cultural (se não mesmo identitária) portuguesa.

Dessa forma, outro motivo é dado para uma construção etnográfica que procure dar espaço e contribuir para um entendimento dos valores culturais que, segundo o olhar de dentro, preservam a etnia cigana até aos dias atuais. Embora as relações culturais entre portugueses e portugueses ciganos explicitem traços que os diferenciam, a busca por uma aproximação cultural parece estar presente no desenvolvimento da Igreja Filadélfia. Sem perder de vista o que foi, para todos os efeitos, o meu ponto de partida como “estudo de caso”, podemos dizer que, no contexto do trabalho desenvolvido, as experiências pentecostais da igreja Filadélfia tornaram-se antes um ponto de referência em torno do

---

<sup>1</sup> Entrevista a Maria José Casa-Nova via Zoom Meeting, 6 de junho de 2020.

qual a pesquisa ganhou contornos mais fluídos, a um tempo de primazia das vozes vernaculares e de seleção de certos apontadores teóricos que acentuam a sua dimensão política (ver capítulo 2).

Outra dimensão que será abordada nesta pesquisa diz respeito a netnografia. Durante a pesquisa, tive que adaptar as minhas relações de trabalho e interpessoais às restrições impostas devido à crise pandémica mundial do vírus COVID-19. Essa circunstância excecional teve impacto em todos nós e também nos cultos da Igreja Filadélfia, que foram diferentes nesse período, como veremos adiante. O que essa crise evidenciou foi novamente a existência de relações de profunda desigualdade entre a sociedade maioritária e as comunidades ciganas, assunto que será abordado no capítulo 3, trazendo ao de cima os impactos das novas modalidades de comunicação não só nas relações sociais, mas também na própria percepção e formulação de identidades. Dessa forma, é evidenciado um potencial de pesquisa ainda pouco legitimado nos espaços académicos. A presente investigação propõe validar-se enquanto contributo para um melhor conhecimento das dificuldades de inclusão da população cigana, uma realidade enfatizada especialmente através dos próprios relatos de ciganos, sejam ou não membros da Igreja Filadélfia ou de outras igrejas pentecostais, sendo que todos demonstram participar de uma mesma busca por espaços de aceitação e participação que permitam aos membros das culturas ciganas expressarem-se sem a necessidade de se justificarem, sem os constrangimentos associados à relação desigual com portugueses brancos devido aos estigmas que recaem sobre a sua origem étnica, originando diversas barreiras.

Além disso, a adoção de práticas pentecostais por grupos ciganos demonstra as diversas possibilidades e expressões que hoje se oferecem sobre o que é ser cigano, nomeadamente em Portugal. Existem poderosas formas de autopercepção (ver capítulo 4) dentro e fora das igrejas, vivendo uns e outros enquanto minoria em diversos espaços intersticiais da sociedade, mas mantendo e reivindicando traços étnicos que os caracterizam, o que tem sido um fator decisivo na preservação e recriação de narrativas por parte deste(s) grupo(s) étnico(s). No âmbito das tentativas de deslegitimar os membros ciganos na formulação das suas próprias narrativas identitárias, é de notar a ocorrência, ao nível do senso comum, de questionamentos sobre as danças ciganas ou o vestuário cigano que, no contexto português, deixaram de fazer parte da realidade cigana. Esses questionamentos servem como argumento para deslegitimar os ciganos enquanto ciganos. Esse tipo de discurso, na minha leitura, indica uma forma de deslegitimar a construção e desenvolvimento étnico das populações ciganas em Portugal. Terei

oportunidade de abordar essa questão no capítulo 2, sem perder de vista, comparativamente, algumas experiências indígenas em diversas partes do mundo. O que é fundamental perceber é que qualquer grupo étnico minoritário precisa de espaço e possibilidades para transmitir as suas especificidades linguísticas e manifestações culturais, respeitando-se as suas eventuais reivindicações de ancestralidade sem serem penalizados por isso e, sobretudo, sem que as mesmas sejam confundidas com discursos essencialistas exteriores às comunidades.

O objetivo de entender o papel do culto na geração de espaços que apontam para uma aparente aproximação entre a cultura cigana e a cultura maioritária contribuirá potencialmente para desmistificar preconceitos acerca dos ciganos, revelando não só um processo de influências mútuas, mas também que essas mudanças evidenciam a necessidade histórica de os ciganos se adaptarem aos meios maioritários em que estão inseridos. O presente estudo pretende ser positivo para as comunidades ciganas pelo facto de evidenciar, a vários níveis, as violências a que são historicamente submetidas em Portugal, abrindo caminho para perceber que existe um espaço que ainda não foi ocupado por essas comunidades devido a um abismo persistente entre a sociedade maioritária portuguesa e as comunidades ciganas. Esse complexo desnível revela-se através da própria prática religiosa, mas principalmente nos espaços institucionais, sociais e políticos. Queremos ainda trazer à reflexão que o desenvolvimento de um movimento híbrido permite que diferentes grupos, no interior como no exterior das comunidades ciganas, contribuam para a formação de um espaço de convivência que respeite todas as variantes culturais existentes. Para isso, é necessário que seja oferecido às pessoas ciganas um espaço real de protagonismo na sociedade portuguesa, incluindo a academia. A originalidade do projeto sumariza-se então na intenção de, por um lado, “desviar” para o universo dos estudos ciganos o aparato crítico pós-colonial e, por outro, de articular essa opção com o ensejo de escutar vozes que, em grande medida, ainda permanecem silenciadas.

A diversificação das fontes vernaculares no contexto deste trabalho é importante porque trará uma leitura a partir de pontos de vista diversos, como sejam os do pastor, do membro da igreja e do cigano não membro, tendo havido um alargamento gradual do número de informantes/colaboradores suscetíveis de enriquecer o espectro das entrevistas e criando-se espaço para a inclusão de interlocutores que, não sendo ciganos e não pertencendo ao referido culto, desenvolvem atividades com pessoas ciganas. Fomos mais além, dando também espaço a pessoas que, mesmo não sendo ciganas, se sentem tão

conectadas com esse universo que se afirmam ciganas, reproduzindo traços culturais e acabando inclusive por reforçar estereótipos, como veremos no capítulo 4.

Durante a pesquisa, serão tratadas com seriedade as questões éticas relativas ao trabalho de campo; por esse motivo, as fontes tiveram total conhecimento da mesma e todo o processo decorreu de forma transparente e valorizando a confiança mútua. Saliento que os interlocutores/colaboradores se colocaram à disposição para participar diretamente na construção do trabalho e apresentaram interesse por uma pesquisa que ajudasse a tornar mais audíveis vozes oriundas de populações ciganas que por muito tempo tiveram os seus espaços de representação limitados. Poderá assumir-se que determinadas lacunas em termos de contextualização ou caracterização minuciosas desses colaboradores resultam, principalmente, da relação de confiança que foi paulatinamente construída, evitando-se assim objetificar, em nome de critérios metodológicos impostos do exterior, as pessoas escutadas.

Estes colaboradores não partilham das mesmas denominações religiosas e são heterogêneos entre si a vários níveis; espera-se que, através deste estudo, os canais de comunicação entre ciganos evangélicos e ciganos não evangélicos possam ser consolidados de forma saudável, e que a tensão dialética dessa relação possa dar lugar a renovados diálogos e a uma junção de esforços face à sociedade majoritária. Os apontadores teóricos convocados na presente dissertação suscitam reflexões e observações, por vezes reparos, por parte dos próprios atores sociais, entre si e no diálogo com o etnógrafo. No âmbito das entrevistas realizadas, essa tensão dialética surge relativamente à forma como têm sido identificados problemas identitários na confluência da etnicidade e da religiosidade e no relacionamento com a sociedade envolvente, maioritariamente não pentecostalista. Está em causa detetar as perceções e os discursos, quer existentes, quer suscitados no âmbito da pesquisa, em torno da própria problemática avançada. É preciso deixar claro que a presente dissertação não abordará com detalhe as vivências do culto; ao invés disso, as experiências religiosas atuaram como pano de fundo para percebermos as dinâmicas sociais e as contradições existentes nas experiências ciganas abordadas, dando mais espaço para análises sociopolíticas dessa relação.

A presente dissertação dá primazia às palavras ditas, às vozes dos atores ciganos envolvidos na pesquisa. A partir de métodos qualitativos centrados nessas vozes, tratou-se, por um lado, de analisar as relações geradas a partir e em torno do culto, identificando também as que ocorrem fora desse âmbito. Com vista a realizar um trabalho tanto quanto possível profundo, mas que preservasse a naturalidade do processo constitutivo do

fenómeno estudado, tratou-se, por outro lado, de considerar as ideias e opiniões das fontes em torno do tema em estudo e na própria construção da pesquisa. Mais importante do que testar conceitos ou metodologias é que o resultado seja relevante para as comunidades, trazendo sobretudo por essa via novos elementos que contribuam para a bibliografia sobre o tema, mas preservando uma certa heterodoxia experimental e a devida liberdade intelectual para cada qual interpretar os dados – acima de tudo as palavras – coletados.

Gostaria assim de deixar claro desde a introdução que esta dissertação apresenta vários elementos e apontadores teóricos, mas sem a pretensão de propor uma solução propriamente antropológica para qualquer das problemáticas apresentadas. A intenção aqui, acima de tudo, é trabalhar na desconstrução de práticas metodológicas convencionais e assim abrir espaço para que novas perspectivas possam surgir em trabalhos futuros. Espero ter conseguido forjar uma leitura dinâmica e interessante acerca das multiplicidades que representam as culturas ciganas.



## CAPÍTULO 1. CONFLUÊNCIAS TEMÁTICAS

A expressão *confluências temáticas* poderá suscitar alguma perplexidade no final da presente dissertação, mais do que início. As confluências temáticas em questão emanam de alguns subcampos disciplinares da antropologia: desde logo os estudos ciganos, ou *Roma Studies* na gíria internacional anglófona; a antropologia do Cristianismo; ou ainda a significativa tradição de estudo da realidade cigana e pentecostalista no contexto português. Ora, o que ficará claro no decurso do nosso trabalho é que ao olharmos para as comunidades ciganas, e sobretudo ao escutarmos as suas histórias e narrativas, tudo aquilo que essas diferenças e peculiaridades produzem, no seu conjunto e num espaço heterogéneo, *conflui* na luta de um povo pacífico que historicamente sofre perseguições e violências que atentam, não apenas contra as suas vidas, mas contra as suas lutas. Alguma interseção inevitavelmente existe entre as confluências da antropologia, em torno das temáticas ciganas, e as narrativas ciganas propriamente ditas. As primeiras podem *refletir* de alguma forma, embora não *espelhar*, as segundas. O que veremos neste capítulo é que, se há uma série de possibilidades de narrativas antropológicas no domínio dos estudos ciganos e relacionados, isso também se deve ao facto de os ciganos se apresentarem de diferentes formas e com distintas narrativas em todas as sociedades por onde passam, de que fazem parte ou das quais são excluídos (ver Plésiat 2010). O que sugere a nossa primeira leitura dessas confluências antropológicas é que existe uma outra e maior confluência, não temática, mas vivencial: a capacidade de se adaptar em diferentes conjunturas e contextos sociais, mas, na medida do possível, preservando a(s) identidade(s) cigana(s).

### 1.1. Michael Stewart e o labirinto dos *Roma Studies*

No caso dos estudos ciganos, conforme indica Michael Stewart num artigo de estado da arte desse subcampo disciplinar da antropologia, atualmente “é possível encontrar obras monográficas sobre ciganos em quase todos os países da Europa e também em muitos outros lugares fora da Europa” o que permite abrir maior espaço para a compressão da complexidade de um “grupo étnico” assaz negligenciado nos estudos antropológicos desde o período clássico da disciplina por se entender que os antropólogos, na sua maioria, “estudavam sociedades como entidades naturalmente existentes com uma unidade quase orgânica”. (Stewart, 2013: 417; minha tradução) Há

que não esquecer, é certo, que o folclore enquanto disciplina se debruçou com frequência sobre traços culturais ciganos, em particular no domínio das tradições orais e da música, mas as preocupações dessa vasta tradição ganharam uma conotação um tanto obsoleta face às dinâmicas intelectuais e à sensibilidade crítica da antropologia social e cultural contemporânea. Esse contraste de sensibilidades é aliás referido por Stewart, juntamente com Marton Rovid, numa obra coletiva de 2010 que se debruça sobre a multidisciplinaridade em torno da questão cigana:

The investigation of Roma was in the past marginal to academic concerns because most of its practitioners were amateur folklorists interested in treating the Roma as paragons of a lost world and not citizens of modern nation states. Today this field is hemmed in by two contrastive forces: the emotionally understandable if intellectually debilitating concern to turn the plight of the Roma into a matter of “human rights” and the difficulty academics have of dealing with people who are not a people in the sense that nation states constitute and make people. (Stewart e Rovid, 2010: 4)

Alguns autores sublinham o que seria uma característica de auto isolamento por parte dos ciganos europeus, o que também é notado por cientistas sociais que se debruçaram sobre a realidade cigana noutras partes do mundo. Ao procurar identificar as diversas tendências no universo dos estudos ciganos em antropologia, Stewart destaca precisamente alguns estudos (por exemplo, Williams 2003) que enfatizam como uma característica do Povo Rom o desejo de se manter isolado, preservando as suas “tradições e costumes” de interferências externas da sociedade maioritária: “Whenever possible, the Rom tend to seek invisibility, to find a curtain behind which the non-Gypsies cannot observe them and will never know the wonderful secret and pleasure of their way of life.” (Stewart, 2013: 421)

Devo aqui adiantar que a minha experiência no terreno e o contacto com muitos Rom em diferentes partes do mundo tem-me mostrado que, mais que uma característica de auto-isolamento, existe um forte sentimento de oposição a um meio adverso, ou luta. É assaz evidente que existe uma forte rejeição da observação da sua cultura pelo olhar exterior, mas isso parece estar muito mais ligado à forma como o povo cigano tem sido caracterizado e descrito historicamente através de instrumentos e mecanismos institucionais, incluindo a própria academia. Além disso, as transformações contemporâneas da antropologia não são suficientemente eficazes quando procuram contrariar a persistência de representações romantizadas que veiculam uma idealização

da cultura cigana como sendo homogénea. Existem discursos académicos voltados para si mesmos que não se repercutem no viver das comunidades, enquanto existem, mesmo entre os vários grupos ciganos, diferentes formas de autoperceção que mereceriam ganhar primazia enquanto narrativas antropológicas ou histórias indígenas alternativas aos modelos antropológicos. Reservarei para o capítulo seguinte a questão da violência ou injustiça epistemológica. No imediato, é importante ter em mente a heterogeneidade e idiosincrasias nas comunidades ciganas e perceber os diferentes estilos de vida adotados por diferentes grupos. Como descreve Judith Okely (2009), a relação geradora da própria formulação e entendimento da etnicidade cigana dá-se muito mais a partir de contactos do que através de movimentos de isolamento. Assim, parece-me contraditória a ideia de que os ciganos portugueses ou mesmo os ciganos na Europa buscam algum tipo de isolamento face à sociedade maioritária.

Gypsy culture is created through contact, sometimes conflict and specific exchange. Gypsy culture is one emerging from ever-present and changing culture contact rather than a former isolate allegedly undermined by contact. There is a culture created from and through difference. (Okely, 2010, 41)

Retomando o estado da arte, Stewart refere a crítica avançada por académicos neerlandeses pós-foucaultianos relativamente a leituras exotizadas por folcloristas da velha guarda e afins que procuram identificar quem é ou não cigano legítimo. Esses críticos contemporâneos, conforme sintetiza Stewart, entendem que tais leituras contribuem para a composição de narrativas infrutíferas que têm sido usadas politicamente para sistematizar violências contra minorias étnicas, além de contribuírem para um processo de validação sobre o que é ou não ser um cigano, muitas vezes forçando um processo de assimilação cultural<sup>2</sup>:

For these scholars, the construction of a generic Gypsy identity is a work of fantasy carried out by folklorists, ethnographers, and those who follow them. These, deluded by the phantasmagoria of methodological nationalism, have, in constructing a folkloric picture of a unified “Romany people,” provided a kind of smokescreen for the real work of identification that has been carried out by police forces and state officials who, over the past 200 years, have put so much effort into determining who is and who is not “a Gypsy.” (Stewart, 2013, 423)

---

<sup>2</sup> Utilizo a expressão “assimilação cultural” para me referir ao processo que determinada [minorias](#) étnica utiliza para se assemelhar ao grupo dominante.

Essa validação social e institucional sobre o que é ou não ser cigano encontra paralelos em diversas outras culturas e sociedades, e noutros contextos a sociedade majoritária e as suas estruturas institucionais recorrem a referências folclóricas ou romantizadas para legitimar a pertença de determinados indivíduos àquela cultura em particular. No contexto português, é de conhecimento geral que os indivíduos de culturas ciganas são cidadãos portugueses. Todavia, a minha experiência de campo, nomeadamente em conversas com membros não pertencentes à etnia cigana em Portugal, tem mostrado que para alguns portugueses o “respeito” consegue-se se os ciganos abandonarem as suas características culturais ou os seus “maus modos” e se comportarem como os outros portugueses; e que portanto ao serem portugueses não deveriam ser “diferentes”, com particularidades que inclusive caracterizariam a busca por algum tipo de privilégios sobre a sociedade majoritária.

Em “What makes Us Gypsies, Who Knows...?!”, um dos contributos da referida obra coletiva de Stewart e Rovid, Judith Durst (2010) apresenta uma dimensão importante relativamente aos entendimentos externos sobre o que é ser cigano hoje e quais os prejuízos dessas projeções na construção da história dos povos ciganos. O caso que reporta é tão mais significativo quanto está associado a um recenseamento e às suas complexidades no que diz respeito à simples identificação da população cigana. Foi possível perceber essa realidade ainda nos dias de hoje em Bucareste, na Roménia, onde é comum que crianças filhas ou netas de ciganos sejam referidas, especialmente as do sexo feminino, como não sendo ciganas, mas imigrantes da Índia, buscando-se um distanciamento da sua origem étnica. O que chama a atenção nesse tópico é que é exatamente a autoidentificação que baseia a formulação dos recenseamentos e por isso trata-se de uma problemática complexa, quanto ao real número de ciganos em diferentes partes do mundo. Durst escreve:

There is a more serious problem with the census, which is that its allegedly “objective” ethnic categorization – supposedly based on self-identification by the subjects – is sometimes rather a construction of enumerators themselves. In Paloca, according to the census data in 1990, less than half of the local population was Gypsy (“reported” themselves as Gypsy), but by the next census in 2001, their number had increased to 60 percent. The difference between the respective sizes of the Gypsy population in the two censuses was not due to demographic processes but to the different attitudes of the two enumerators who had done the data collection. One of them, the local nurse, told me herself that she “didn’t let them mess her around” [ in other words, she did not take their self-identification for granted], but “took those as Gypsy”, of whom she knew that “mother or

grandmother was a Gypsy, even if they wanted to deny their origins.” At the next census, ten years later, the other enumerator (another local bureaucrat) was “much softer and regarded only those as Gypsies who admitted to being Gypsy. (Durst, 2010, 15)

Permito-me antecipar, a este respeito, um dos depoimentos que recolhi, nomeadamente do pastor Eduardo Cabeças da Igreja Filadélfia do Porto, o qual afirma que há mais ciganos em Portugal do que o levantamento dos dados oficiais. Da mesma forma, entrevistas e relatos de ciganos no Brasil mostram que muitos ciganos não conhecem a sua verdadeira origem, pelo facto de que os seus pais ou avós precisavam de esconder a sua etnicidade para terem acesso a meios institucionais. Efetivamente, são muitas as formas de violência experimentadas; olhando para o caso português, falaremos mais adiante do crime imputado a indivíduos ciganos pelo simples facto de serem de etnia cigana e estarem em território português; no caso brasileiro, é sobejamente conhecido que foram negadas a muitos ciganos as suas certidões de nascimento (“registros de nascimento”), sendo que milhares de casos só foram solucionados após 1988 com a nova Constituição brasileira, a partir de trabalhos realizados por diversas associações.

Estes pontos são aqui trazidos porque demonstram como há dificuldades várias no processo de um indivíduo pertencente a essas comunidades se auto-identificar como tal. Um olhar sobre a bibliografia mencionada mostra que quaisquer estimativas sobre o número de ciganos em diferentes países são, em grande medida, subjetivas, tendo em conta que as formas de violência aplicadas contra essas comunidades fizeram com que, ao nível individual, muitas pessoas optassem pela alternativa de esconder tal informação e apagar o passado étnico das suas narrativas pessoais.

Outra dimensão deste problema, em termos comparativos, é apresentada nas reflexões de Viveiros de Castro, numa entrevista ao CAP UFRJ (Colégio de aplicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro) em que aborda essa questão a propósito da situação indígena no Brasil. Para ele, existe uma grande pressão da sociedade majoritária e das suas instituições para um processo de assimilação forçada, negando as características étnicas. Viveiros de Castro avalia como pessoas em contexto majoritário deslegitimam a existência do “outro” enquanto “diferente”, sendo desvalorizadas ou invisibilizadas as suas características particulares de idioma, símbolos, significantes e significados sob o pretexto de partilharem o mesmo território ou inclusive a mesma cultura que a demais população. O antropólogo refere-se aos diversos brasileiros da classe média branca, os quais avaliam que atualmente não há índios, tendo em conta que os

mesmos utilizam celular ou roupas da marca “Adidas”. Na sua avaliação, reconhecer que o indígena pertence a uma etnia diferente coloca a sociedade majoritária em posição de respeitar e permitir a expressão daquela cultura, enquanto negar a existência dessa etnicidade abre apenas espaço para o reconhecimento do outro como um pobre dentro da sua própria sociedade, legitimando um discurso paternalista focado em tirar a pessoa daquela situação de inferioridade. Negar a existência do outro e as suas manifestações culturais, a sua língua e as suas representações da realidade, estimula a ilusão de um mundo homogêneo e monocromático, o que não contribui para uma leitura das variantes idiossincrásicas que compõem o conjunto social que conhecemos.

Existe uma ideia geral que índio é uma coisa que você deve deixar de ser, a ideia em que, índio é um estado do qual o governo ou a sociedade deve fazer o possível para que o indivíduo deixe de ser e se torne, não sei o quê... branco deve ser a palavra, mas que se torne cidadão brasileiro pleno. Basicamente é a ideia que ele se torne pobre. Todo projeto é a ideia em como eu vou transformar esse índio em um pobre, porque o pobre é algo mais fácil de lidar do que o índio. O pobre é o quê? É uma versão pobre de você mesmo, é alguém que você vai lá tirar da pobreza, vai ajudar deixar de ser pobre, o índio é alguém diante do qual a única atitude digna é você se perguntar o que eu posso fazer pra ele continuar a ser o que ele quer ser, enquanto ao pobre ninguém quer ser pobre, naturalmente. Não ser mais índio gerava uma acusação, ele não é mais índio, mas ao deixar de ser índio ele não vira branco, esse é o grande conto do vigário, se faz o índio deixar de ser índio, prometendo digamos, que o índio ao deixar de ser índio e ele vai se tornar branco e na verdade o processo sempre para antes de ele se tornar um branco. (Castro, 2015:20)

Essa tentativa de assimilação forçada é notada também contra minorias étnicas na Europa, e nomeadamente no caso dos ciganos. Giovanni Picker, no seu livro *Racial Cities* (2017), nota que as divisões e classificações mais correntes geram hierarquias seguindo um princípio de aproximação à “cultura desenvolvida” que coloca os povos ciganos numa categorização social mais baixa. Há assim uma intenção clara de “catequização” dos indivíduos ciganos. No passado, essa relação gerava uma estigmatização dos ciganos nómadas ou dos que buscavam a preservação dos seus modos de vida tradicionais. Sendo embora uma etnografia da contemporaneidade, a obra de Picker evoca estigmas de longa duração, relacionando historicamente as problemáticas de hoje e esses legados negativos, como na seguinte passagem:

In central and Eastern Europe, the expert construction of deviancy did not follow exactly the same lines. Divisions and classifications generating hierarchies of

moral worth rested on clear principles of civilization and “Kultur” that included Romani populations in the lowest ranks. It is within this context that, in 1893 Hungarian ethnologist Antal Herrmann declare it that sedentary Romani people was “a political as well as humanitarian duty” and that sedentarization was “the foundation of cultural development” (quoted in Pogány 2004, 31). This kind of view had its roots in the programs initiated around the mid-eighteenth century by the Habsburg Empress Maria Theresa and her successor Joseph II, which involved forcibly sedentarizing and socially assimilating Romani populations. (Plésiat 2010; Stewart 1997). Driven by both objectives of centralized states territorial control and religions desire to turn romanis into “good Christians”, the Habsburg sedentarization policy was the longest lasting of this kind. Clearly these measures, occurring in the “heart” of Europe, bear a perfect resemblance to the stigmatization of the “nomad” and the “idle” in South Africa British colonies discussed by Magubane (2004). This is a key point for our discussion: the proliferation of racist expert knowledge and representative state measures addressing veigrancy seem to design a triangular connection between Western Europe Central and Eastern Europe and colonized territories. The treatment of Romani people across Europe therefore allows one to grasp the main connections, borrowing and more generally social forces along this triangular network. (Picker 2017: 33)

Independentemente das variações contextuais, em particular na Europa, é possível então identificar alguns processos recorrentes, quer de exclusão, quer de (tentativa de) integração, quando não assimilação forçada. A obra de Picker é apenas mais uma ilustração quanto à forma de entender as variadas dimensões das violências experimentadas por minorias étnicas em diferentes partes do mundo e dialoga com os caminhos identificados no estado da arte traçado por Michael Stewart.

As constantes e sistemáticas formas de agressão propagadas contra as comunidades ciganas na Europa evidenciam que indivíduos pertencentes a esses grupos sofreram processos de estigmatização gerados principalmente a partir de discursos institucionalizados – essa dimensão do problema será trazida ao de cima no decorrer da dissertação. Através desse entendimento, podemos dizer então que o “ser cigano”, enquanto afirmação de um grupo étnico particular e com traços específicos que marcam essas culturas todavia diversas, está muito mais ligado às violências experimentadas por essas populações através da sua relação com pessoas não ciganas. Esse argumento conflui com a perspectiva de Durst, já acima referida, que procura avançar a sua definição da etnia cigana como uma relação comparativa com a sociedade majoritária não cigana, percebendo-a como uma relação de oposição:

One of the things that my case studies have shown is that ethnicity should be viewed not as “a variable similar to culture” (cf. Andorka, 1987) but much more

as a relational variable which is not only the sum total of a number of other factors (social status characteristics and cultural practices) but is at the same time embedded in the social context which determines the place of the examined ethnic group within the issue of the interethnic relations of the surrounding society. To put it slightly differently: the category of “Gypsy” is in itself a hollow category which only acquires its genuine meaning through the relationship with non-Gypsies. It is probably through understanding this relationship that we can also understand the reproductive practices of certain Gypsy groups which differ from those of non-Gypsies. (Durst, 2010, 28)

Olhar e avaliar “bibliografias ciganas”, os múltiplos textos que compõem o labirinto dos estudos ciganos, foi para mim, no decorrer da pesquisa, um desafio não apenas intelectual, mas político, na busca incessante de caminhos que não reforcem, ainda que inadvertidamente, estereótipos e violências contra as comunidades ciganas, e procurando ter um olhar crítico na própria seleção das obras referenciadas. Apesar de reconhecer as possibilidades de contradição, destaco um aspeto que marca o presente trabalho: o cuidado em me referir às comunidades ciganas no plural, principalmente por se entender que não existe uniformidade ou homogeneidade nesses espaços, grupos e comunidades, que são diversos, com interesses diversos, e que, portanto, merecem ser vistos dentro de espaços e narrativas plurais, evitando assim acrescentar mais leituras exotizadas e romantizadas dos espaços ciganos.

É nesse quadro histórico e sociológico abrangente que se situam as igrejas pentecostais, na medida em que desempenham hoje, em diversos contextos, um importante papel social e político para os membros ciganos que frequentam os seus cultos. É possível destacar aqui o papel das igrejas no desenvolvimento de uma didática de organização e de estratégias para as comunidades ciganas, assim como pontua Philip Jenkins (2014) num texto que igualmente exemplifica o “labirinto dos *Roma Studies*” repertoriado, um ano antes, por Stewart. Afinal, é inegável a necessidade de incluir a população cigana nos debates atualmente emergem na sociedade portuguesa e mundial. Conforme destaca Jenkins, existe um importante papel desempenhado por diversos pastores ciganos de denominações pentecostais em diferentes contextos e no âmbito de debates e polémicas sobre direitos humanos, nomeadamente sobre migrações e expulsões de migrantes ilegais:

More generally, these churches teach the organizational skills and strategies the Roma need to function in a modern society and to negotiate with bureaucracies. In recent French debates over immigration and the expulsion of illegally settled migrants, Roma pastors emerged as visible advocates of community rights. The



more effective the churches prove themselves, the greater their appeal for potential Roma converts. For centuries, mainstream Europeans hated and feared Gypsies because they were not considered true Christians. It would be ironic if the flourishing Roma churches stand out as devout Christian bastions in a secularized Europe. (Jenkins 2014, 1)

Isto leva-nos a considerar a relevância de uma outra confluência temática, entre etnicidade, cultura e religião, convocando o campo subdisciplinar da Antropologia da Religião e em particular da Antropologia do Cristianismo.

## **1.2. Um ramo singular da Antropologia do Cristianismo?**

Conforme sinaliza Michael Lambek, enquanto pessoas de fora da disciplina buscam na antropologia generalizações sobre o religioso, ou inclusive sobre determinado sistema, os antropólogos da religião permanecem atentos às subtilezas de cada contexto, às suas variações internas e às relações imbricadas entre grupos e igrejas:

[A]nthropologists themselves, some notable exceptions aside, remain happier exhibiting differences, exploring particularities, following connections, tracing patterns, elaborating context, demonstrating complexity, illuminating paradoxes, or simply poking holes in the universalizing theories of other disciplines. (Lambek 2008, 12)

No caso em apreço, os ensinamentos da subdisciplina da Antropologia da Religião permitem um olhar atento sobre uma comunidade e uma igreja cujas articulações internas e externas são alvo preconceitos – por exemplo, os comentários recorrentes que procedem a uma assimilação das igrejas pentecostais, em bloco, a interesses financeiros, ou que introduzem o termo “seita”. No caso dos ciganos, a problemática da sua inserção ou aceitação social num meio sociocultural e histórico que lhes tem sido há muito adverso é, pois, indissociável dessa outra: a das formas particulares de Cristianismo a que, de forma expressiva e consistente, têm aderido.

Além disso, observar as dinâmicas geradas a partir das experiências vividas nas igrejas, ou fora delas, dá-nos também pistas relativas às experiências vividas por membros ciganos na sociedade maioritária. Nesse sentido, a perspectiva a partir da religião permite-nos verificar não só padrões de organização, mas também formas de expressar os seus traços étnicos, conectando-os com aspetos religiosos que, como veremos, são os mais variados. A diversificação nas formas de entender “a religião” e de se expressar através

dos espaços religiosos e seculares evidencia as representações plurais que tenho mencionado. Olhar para as experiências religiosas e suas ramificações permitir-nos-á perceber as dinâmicas existentes nos espaços ciganos, as diferentes formas de opressão experimentadas por essas populações e o quanto se encontram, dentro dessas diferenças, similaridades aparentemente aleatórias.

Infelizmente, falar do cigano fora do contexto nómada, dos espaços em feiras deambulantes, ou sem repetir representações folclóricas, ainda causa estranheza à maioria das pessoas. Por isso, parece importante abordar a inserção do cristianismo nas comunidades ciganas a partir do pentecostalismo como se se tratasse da criação de um contra-mito, o de um culto religioso que pode apontar, não uma crise de identidade reveladora, mas principalmente os impactos de estruturas coloniais sobre a autopercepção de determinado “grupo étnico”. Ao mesmo tempo, trata-se de uma alternativa conducente à incorporação de novos símbolos, signos e significados para explicar e entender as próprias peculiaridades da adoção de práticas religiosas que dialogam com a sociedade majoritária na qual os ciganos estão inseridos. Assim, o espaço religioso poderá sinalizar um hibridismo como forma de reinvenção de determinada existência enquanto cultura, procurando contornar os eventuais estigmas associados a noções (amiúde extra-antropológicas) de degradação cultural – ou de padronização cultural – propiciadas pela influência de igrejas pentecostais nas práticas de determinado grupo. Esse olhar alternativo e positivo é também uma forma de evitar reproduzir violências epistemológicas – ou “injustiças epistemológicas” (Fricker 2019) – assaz frequentes em leituras antropológicas sobre ciganos.

A presença de ciganos em espaços cristãos esteve por muito tempo associada a movimentos católicos. A inserção em ambientes pentecostais só tem registo em França pelos anos 1970, estando associada a membros ciganos que frequentavam denominações pentecostais brasileiras, nomeadamente a Igreja Assembleia de Deus.

Quanto às possíveis interseções com espaços católicos, parece ser relevante a comparação entre o pentecostalismo e essas outras lógicas de prática religiosa, nomeadamente a venda de produtos que remetem para o universo da padronização cultural, conforme ilustradas num estudo de Lemuel Guerra em contextos católicos:

É significativo, aqui, o fato de que o modelo dos Carismáticos Católicos se assemelhe em muitos aspectos ao dos pentecostais, o que é explicado, no âmbito do Paradigma do Mercado Religioso, como uma tendência a ser observada entre produtos religiosos que se destinam a um mesmo público: se pretendem responder

ao mesmo conjunto de demandas religiosas, os produtos religiosos – os discursos elaborados e as práticas propostas – tenderão à padronização (Guerra, 2003: 10).

Olhando para os relatos apresentados nas entrevistas realizadas no âmbito da presente pesquisa e para os materiais coletados a partir das bibliografias citadas, não encontramos, a bem dizer, nenhuma similaridade com a prática católica de venda de objetos religiosos. Pelo contrário, existe na tradição dos ciganos europeus a ideia de reutilizar e reciclar materiais dispensados por pessoas brancas em contextos majoritários, ressignificando-os, bem como de instrumentalizar o exotismo em torno das tradições ciganas para a venda desses ou outros produtos, como forma de sustento; mas em nenhum dos casos é encontrada conexão ao uso em rituais ou práticas religiosas. Apesar disso, não podemos dizer que o pentecostalismo não esteja inserido num espaço cristão mais abrangente. Nessa dimensão da relação entre objetos, ressignificação e exotismo, Judith Okely diz-nos:

The Gypsies or Travellers have been deeply involved in the recycling of non-Gypsy waste, broken down into different parts and resold back to the non-Gypsy. As with the waste material which they recycle, so they recycle other manufactured objects re-presented as their unique “handmade objects”, as Gypsy exotic culture for non-Gypsies. These objects “found”, within the non-Gypsy manufacturing process, are then symbolically transformed into material embodiments of their own separate Gypsy ethnicity. Thus, both the culture and exchange of material objects can only take this form where there is overlapping geographical place and notional polity between different peoples rather than any claims to cultural and regional isolation and separation. (Okely, 2010, 53)

Na sua introdução a *Anthropology of Christianity* (2006), Fenella Cannell mostra-nos que os antropólogos têm uma clara percepção de que não existem critérios estáveis para identificar o que é ou não “cristão” em determinado contexto, uma vez que há uma série de fatores e de variáveis a ter em conta. Esta questão é especialmente saliente nos estudos relativos à conversão religiosa em contextos etnográficos específicos. Christina Toren, contribuidora dessa obra coletiva, aborda a questão dos moradores das ilhas Fiji que participam do processo de conversão a uma denominação cristã. O interessante aqui é notar que as possíveis tensões entre ensinamentos da igreja metodista e costumes tradicionais não são abordadas pelos atores, facilitando o processo de conversão ao ponto de as crianças serem ensinadas pelos pais a participarem dos cultos e escolas dominicais, ao mesmo tempo que existe uma separação, na prática, entre o que é costume daquela população e o que é ensinamento daquela igreja. Conforme sintetiza Cannell:

Fijian Methodists do not express understandings of Christian teaching that are in obvious tension with those of their church authorities, nor do they avoid church services or deliberately relocate religious activity away from those areas where ministers have close control. On the contrary, as Toren shows, they are regular churchgoers and courage their children to attend Sunday school. Indeed Fijian adults say that there is no contradiction between “the way according to the church” and “the way of the land”, and they argue that their children are learning the two together. This is a case then, not only of orthodoxy but also of orthopraxy. (2006: 28; ver Buckser e Glazer, 2003)

Estudos de caso como este dialogam com o do presente trabalho. A observação da práxis pentecostal cigana pode trazer um importante contributo para a compreensão mais abrangente de um processo de evangelização que extravasa as representações explícitas. É neste sentido, ou seja, deixando em aberto as modalidades através das quais se expressam os atores, que trabalharemos a relação entre ciganos, Igreja da Filadélfia, outras expressões religiosas variadas e a sociedade maioritária, utilizando como base teórica – ou como apontador teórico e metodológico – os conceitos de hibridismo e de padronização cultural, em diálogo com pistas lançadas pela Antropologia da Religião. Procura-se assim um entendimento das relações entre as variantes em causa ao nível das identidades étnica e religiosa e, em particular, do modo como o encontro entre populações ciganas e manifestações religiosas contribui eventualmente para o entendimento da relação dos ciganos face à sociedade portuguesa maioritária.

### **1.3. A realidade cigana e pentecostalista no contexto português: uma “linhagem” subdisciplinar**

A presente proposta inscreve-se numa “linhagem” temática subdisciplinar, porquanto o pentecostalismo no contexto português e ibérico, e inclusive a relação particular das comunidades ciganas com esse tipo de igrejas, é uma temática que existe quase como uma tradição nos estudos antropológicos contemporâneos, nomeadamente nos últimos vinte anos, com autores como Tereza Canhadas Bertan (1990), Ruy Blanes (2006a, 2006b, 2007), Ana Isabel Afonso (2012), entre outros encontrados nessa vasta bibliografia, o que permitirá balizar a especificidade do presente contributo. No que se refere ao caso português, existem alguns consensos e pontos de referências suficientemente consolidados em termos históricos, ainda que sujeitos a leituras

diferentes. É salientado por vários autores o papel das igrejas pentecostais e carismáticas num contexto português tradicional e maioritariamente católico.

Há também pontos de contacto com a produção antropológica brasileira, atenta ao caso português. Paulo Junior, no artigo “Jesus made in Brazil: notas sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal” (2011), destaca a reação de portugueses do Norte à abertura de uma nova denominação pentecostal – a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – no Porto. É possível notar, conforme indica o autor, que aparentemente a implementação de uma denominação pentecostal parece gerar sentimentos negativos, em face da rivalidade e ameaça que a mesma supostamente representa em relação ao catolicismo, ao mesmo tempo que pode ser percecionada de forma pejorativa a origem sul-americana: “(...) a implantação do pentecostalismo brasileiro em Portugal torna-se curiosa, uma vez que é compreendida, por um lado, como uma corrupção da tradição católica portuguesa e, por outro, como um surto irracionalista, um entrave à europeização portuguesa.” (Paulo Junior 2011, 416)<sup>3</sup>

A questão das igrejas pentecostais brasileiras, no atual contexto, dialoga diretamente com a questão da Igreja Filadélfia. Afinal, é de uma denominação pentecostal brasileira que nasce a estrutura de organização da Igreja Filadélfia, como já mencionado anteriormente. Um pastor membro da Igreja Assembleia de Deus em França, Clément le Cosse, mudou-se para Espanha e começou nesse país um processo de evangelização cigana que chegaria a Portugal no final da década de 1970 (ver Rodrigues e Santos 2004; Blanes 2007). Isso marcou um importante momento para a afirmação e desenvolvimento da comunidade cigana portuguesa após o processo de redemocratização. Além disso, a formulação dessa igreja demonstrava, desde o princípio, inclinação para atuar também como assistência social, atendendo membros que enfrentavam dilemas e dificuldades sociais, uma atuação que perdura até aos dias de hoje, através de ações como desintoxicações, visitas em presídios, acompanhamento social e familiar e diversas outras intervenções sociais.

Existe ainda hoje especulação sobre os motivos que levaram a demandar a criação de uma denominação própria. Os relatos de Blanes referentes à importância da atuação da igreja em dimensões sociais afiguram-se especialmente pertinentes, nomeadamente quando argumenta acerca da necessidade de espaços de proteção gerados a partir da perspetiva das comunidades, em particular a necessidade de criar espaço para a

---

<sup>3</sup> É importante destacar que a IURD, com características próprias que não se confundem com as da Igreja da Filadélfia, não deve ser tida como referência de igrejas pentecostais no presente projeto, uma vez que isso seria uma generalização contrária aos objetivos e princípios teórico-metodológicos do mesmo.

apresentação de ideias e perspectivas a partir das experiências de ciganos que não tinham validade dentro dos espaços institucionais católicos. A oportunidade oferecida pela “nova igreja” tornou-se viável também com o processo de redemocratização português.

O facto de membros ciganos apresentarem essa inclinação para o cristianismo e pertença à fé católica não impedia que fossem vistos como indivíduos de fora, incluídos em programas específicos. O resultado dessa diferenciação era notado através de diversas formas de opressão por parte dos membros não ciganos dessas igrejas. Cabe aqui antecipar um excerto da entrevista realizada com o Pastor Eduardo Cabeças da Igreja Filadélfia do Porto, no dia Nacional das comunidades ciganas em Portugal<sup>4</sup>. Nesse depoimento, destaca como as diferentes formas de opressão eram sentidas e como ainda hoje essa diferenciação é notada mesmo em espaços evangélicos portugueses:

[A Igreja Filadélfia] Focou-se a tentar salvar os ciganos, nesse ministério, porque outras igrejas não viam bem os ciganos nas suas igrejas, não é? Os ciganos em Portugal, antes de vir a igreja da Filadélfia, eram praticamente todos católicos, mas eram católicos... [que] praticamente não iam à igreja, porque não se sentiam bem nessas igrejas, quer dizer, não iam às missas, percebe? Era praticamente... vamos lá ver, não diziam assim, “ponham-se daqui para fora”, mas era quase. Quando alguém ia à igreja, os olhares, pelas formas como as pessoas falavam, percebemos logo se somos bem recebidos ou não, não é? E então as pessoas não tinham outro conhecimento, era aquilo, e tentavam, pronto, ter a sua fé; os ciganos nesse caso, mesmo dessa forma tentavam ser católicos, mas depois de serem batizados pela Igreja Filadélfia, eles começaram a ver que realmente Deus os amava e que também eles podiam participar, podiam pertencer nesse caso ao corpo de Deus, principalmente, não é? Podiam pertencer à obra de Deus, podiam ser utensílios de Deus e as pessoas ainda hoje não nos veem como servos de Deus, muitos não nos veem. Então já me aconteceu ir a igrejas evangélicas que não... que não são ciganas, ir lá como um irmão, outros irmãos saberem quem eu sou, ir lá pregar e as pessoas nesse caso não [me] conhecerem. E depois de pregar e termos cultos maravilhosos em que a presença de Deus baixou, porque é mesmo assim, e as pessoas sentirem a presença de Deus, quando eles vieram a saber que era cigano ficaram admirados: “ah, é cigano? Não imaginava, que você era cigano”. “Sim e sou seu irmão em Cristo”. (Cabeças, 2020)<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Como veremos, as entrevistas realizadas revelam uma perspectiva mais idiossincrásica e subjetiva. O olhar do preconceito, ou gerador de “inferioridade”, não é apenas um elemento suscetível de descrição e que seja apenas notado ou reportado, mas sim experienciado, vivido na pele, por aqueles que o sofrem. Essa questão será abordada no capítulo 4, mas o que fica desde já claro são as subtilezas nas diferentes formas de se expressar violências. É evidente ainda, no contexto atual, a proximidade em relação a práticas católicas, o que faz sentido na medida em que os ciganos pertencentes à igreja Filadélfia maioritariamente praticavam a sua fé cristã em contexto católico. Essa aproximação, por sua vez, também é apresentada como crítica em relatos de membros ciganos que optam por congregar noutras denominações pentecostais.

<sup>5</sup> Outra dimensão verificada a partir das entrevistas refere-se à presença de santos ciganos na igreja católica. A figura dos santos é fator importante para a representação de determinados grupos nessa denominação religiosa. As figuras canonizadas no contexto católico referem-se a Zeferino Gimenez Malla, canonizado

Ainda hoje essa distinção é feita quando pastores da Igreja Filadélfia são convidados a pregar noutras igrejas. Como notado no relato do Pastor Eduardo, a percepção de outros evangélicos sobre os ciganos pentecostais causa estranheza mesmo entre membros pertencentes a outras denominações evangélicas, o que deixa mais clara a ideia de que existia rejeição em relação aos ciganos que frequentavam igrejas católicas em tempos passados.

Além disso, o estereótipo do cigano “pagão” com as suas crenças na magia e as suas leituras da sina, ainda faz parte de um entendimento sobre o “ser cigano” de forma geral. Em entrevistas, notamos ainda algumas discrepâncias ao nível da percepção da Igreja Filadélfia por parte de outros ciganos evangélicos que não pertencem à mesma, bem como por parte de ciganos que não pertencem a denominações evangélicas e exercem a sua fé mediante uma relação diferente com o sagrado. Algumas das entrevistas conectam a pesquisa nomeadamente com ciganos brasileiros que percebem a religião de forma diferente. O que os apontadores teóricos parecem indicar preliminarmente é que não existe uma unicidade da fé dos povos ciganos, a qual se manifesta de forma tão plural quanto a própria percepção do que é ser cigano; tal como acontece na sociedade maioritária portuguesa, as variantes para o exercício da fé são infindas e por isso cabe aqui o cuidado, mais uma vez, de nos referirmos aos indivíduos ciganos no plural.

O reconhecimento como cidadãos portugueses durante o processo de democratização proporcionou que, na sua maioria, os indivíduos ciganos abandonassem o nomadismo e semi-nomadismo ainda existentes no período do Estado Novo e passassem a residir nos espaços suburbanos e periurbanos. Criaram assim dinâmicas sociais de consumo e representações quotidianas. Segundo Blanes, esse momento constituiu uma rutura ou crise da identidade cigana, uma vez que as mudanças ocorridas fizeram com que passassem a questionar os seus próprios valores enquanto “etnia” e tivessem que conciliar as suas especificidades culturais enquanto inseridos dentro de uma sociedade maioritária hegemónica (Blanes 2007: 30).

O próprio processo de nomadismo poderia estar ligado ao facto de os ciganos serem perseguidos e terem que estar em constante fuga como forma de se protegerem;

---

em 2007, e à Beata Emilia Fernández Cortés, canonizada em 2017. Apesar dessas duas canonizações (reconhecidas apenas no Século XXI), a igreja católica ainda não reconhece aquela que é considerada a padroeira dos ciganos, a Santa Sara Kali. No Brasil essa figura é importante, sendo representada em diversos espaços religiosos e sendo reconhecida pelos ciganos católicos naquele país.

mas a exclusão é evidente até aos dias de hoje, sendo perceptível em diferentes níveis nas experiências sociais e políticas vividas por indivíduos ciganos em Portugal, como veremos no decorrer da pesquisa. Heloísa Perista e Manuel Pimenta afirmam que a população cigana, por se sentir à margem e rejeitada pela sociedade, procura uma vivência em si. Mesmo que existam interações com a sociedade dominante, essa relação expressa-se nas oposições várias ou nas distorções do entendimento desse grupo, devido nomeadamente a um acesso limitado aos meios institucionais de tomada de decisão. Segundo os autores, isso relaciona-se com a exclusão social, restringindo os canais de aproximação entre população cigana e população maioritária. A própria noção de exclusão social

permite designar, simultaneamente, os processos e as situações dela resultantes (...) com maior rigor do que a de pobreza (...). Tal noção salienta o carácter multidimensional dos mecanismos pelos quais pessoas, grupos e territórios são excluídos da participação no intercâmbio, nas práticas e nos direitos sociais que constituem a integração social e, desta forma, a identidade. (Perista e Pimenta, *cit. in* Dias, Alves, Valente e Aires, 2006: 12)

Na realidade portuguesa atual, essa questão tem-se mostrado relevante não só para os estudos promovidos a nível europeu, mas também para o governo português; e como exemplo podemos citar o trabalho desenvolvido pelo Fundo de Apoio à Estratégia Nacional para Integração das Comunidades Ciganas (FAPE) financiado pelo Estado, que inclui o documentário: *A igreja de Filadélfia e a integração da comunidade cigana*, o qual demonstra uma perspetiva acerca do papel da Igreja Filadélfia na integração da população cigana face à sociedade envolvente. A crítica subjacente ao presente estudo é direcionada para o produtor desse material, deixando claro que mesmo quando as vozes ciganas estão presentes em alguns espaços institucionais, a narrativa seguida nunca parte de uma perspetiva das próprias comunidades ciganas. Falaremos mais adiante dessa utilização dos ciganos como objetos de “consumo” epistemológico.

Por outro lado, Ana Paula Santos no seu artigo “Ciganos evangélicos portugueses: a conversão ao pentecostalismo” (2001), sinaliza que os grupos ciganos que passaram a frequentar os cultos da igreja Filadélfia evidenciaram diversas mudanças socioculturais, já que o culto exige dos indivíduos dessas comunidades uma permanente dedicação que não se limita apenas ao culto propriamente dito, mas passa a fazer parte do quotidiano dos frequentadores. Todavia, e procurando fugir de uma idealização do universo da igreja, argumento que é a possibilidade de pertencer a determinada comunidade o motor para a



mudança de comportamentos autodestrutivos, conforme descrito em alguns relatos. Sendo assim, essa mudança de comportamento poderia verificar-se em diversos contextos sociais em que se encontram indícios de cooperação e solidariedade mesmo fora dos espaços ciganos. Nesse sentido, destaco a importância do estudo Santos para esta problemática. Já Carmen Méndez, em capítulo publicado no livro *Etnografias com ciganos: diferenciação e resistência cultural* (2012), descreve a relação entre ciganos e o culto pentecostal como uma proposta que inclui e exclui ao mesmo tempo, ao notar que inclui a população cigana como povo, enquanto unidade, mas exclui os ciganos que não pertencem ao grupo da igreja e que não manifestam sua fé em Jesus (132), evidenciando mais uma vez a pluralidade das experiências ciganas.

É importante salientar aqui o artigo de Ruy Llera Blanes, “Contacto, conhecimento e conflito. Dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica” (2007), que constitui um pilar no campo dos estudos ciganos ao elaborar simultaneamente uma etnografia descritiva dos cultos da Igreja da Filadélfia em Portugal e uma proposta teórica de compreensão dos mesmos. Esse trabalho apresenta elementos interpretativos que ajudam à compreensão do papel dos cultos nos espaços sociais dos ciganos portugueses atualmente, objetivando a pesquisa nos ciganos que aderiram ao movimento da Igreja Filadélfia. Conforme descreve o autor na sua conclusão, o culto tomou proporções maiores enquanto agente religioso predominante na realidade cigana de hoje, não apenas ao entrar no quotidiano dos ciganos mas também porque proporciona uma leitura alternativa dos conceitos de identidade, memória e história cigana. A igreja oferece assim respostas concretas para os dilemas da modernidade cigana a partir da causalidade divina da experiência étnica cigana (Blanes 2007: 50).

Blanes apresenta um aspecto que é transversal a estudos similares noutros contextos, aliás assinalado por Stewart no seu artigo de síntese: ainda que muitos dos ativistas ciganos busquem a afirmação política dos direitos da população cigana a partir de movimentos sociais suscetíveis de adquirir reconhecimento institucional, acabam muitas vezes por ser menos eficazes historicamente em conseguir resultados do que as associações ou igrejas neo-pentecostais. Por isso, um olhar atento e continuado sobre essas instituições pode revelar novas questões e desafios pelos quais tem passado esse “grupo étnico”:

This places ethnographers of the Roma in a tricky relationship with some of the more simplistic “Roma Rights” activists, who hope to build a civil rights-type

movement among Europe's Roma. Indeed on numerous occasions anthropologists have noted the dramatic difference between the huge and transformative effects of genuinely successful mobilizations of Roma – Such as those associated with the neo-protestant churches – and almost total irrelevance of the “ethno-political” movement. (Stewart 2013, 421)

Nesse contexto, tanto Méndez como Blanes parecem demonstrar o papel da igreja no processo de incluir os ciganos, sendo geradora de um espaço comunitário ao mesmo tempo que exclui os indivíduos não pertencentes ao culto; além disso, revela a sua importância sociocultural, tendo em vista que a participação na Igreja Filadélfia não se resume apenas aos momentos de culto: essa barreira é ultrapassada para dentro da casa dos ciganos pertencentes à denominação religiosa, remodelando as suas relações interpessoais, os costumes e formas de comunicação entre si e consequentemente com a sociedade majoritária portuguesa.

Fazendo agora a ponte entre os diversos contributos desta “linhagem” subdisciplinar e o presente estudo, podemos chamar desde já a atenção para alguns aspetos consensuais, ou mesmo factuais, sobre a realidade cigana e pentecostalista no contexto português. É importante salientar que a Igreja Filadélfia não é a única denominação religiosa pentecostal que inclui membros ciganos, sejam como membros ou como dirigentes de igrejas. Algumas Igrejas pentecostais e neopentecostais serão aliás destacadas na minha leitura. Por exemplo, as Igrejas Assembleia de Deus, denominação brasileira que aparece como congregação anterior à Igreja Filadélfia, possuem diversas sedes em Portugal e em algumas delas com Pastores ciganos como membros presidentes dessas igrejas. Podemos referenciar a Igreja Assembleia de Deus Fogo no Altar, a Igreja Pentecostal Shalom, com sede no Porto (em Vila Nova de Gaia), a Igreja Evangélica Cristo para todos, a Congregação Cristã de Portugal, e muitas outras. Todas essas denominações possuem sedes em diversas cidades e apenas acentuam as variantes plurais e dinâmicas dos ciganos portugueses e a sua organização sociocultural idiossincrática e heterogénea. Posso referir-me também a membros das comunidades ciganas que, auferindo de um estatuto académico ou por pertencerem a determinada classe social distinta, podem sentir-se tentados a falar em nome de uma alegada universalidade das culturas ciganas (ou “da cultura cigana”, no singular), o que, como já procurei salientar, levanta problemas de generalização. Penso ser pertinente, neste contexto, a leitura sobre sujeitos subalternizados na Índia, por Gayatri Spivak (2013), que trata do papel de membros das elites locais no fornecimento de materiais de consumo para intelectuais

ocidentais: “Certas variedades da elite indiana são, na melhor das hipóteses, informantes nativos para os intelectuais do Primeiro Mundo interessados na voz do Outro. Mas deve-se não obstante, insistir que o sujeito subalterno colonizado é irremediavelmente heterogéneo.” (Spivak 2013, 57) Ao abordar a questão de os ciganos serem tratados como objeto de consumo, seja pelas instituições políticas ou académicas, basear-me-ei nessa leitura de grupos subalternizados, entendendo que em diferentes níveis podemos aplicar a perspetiva do subalterno na interpretação sobre indivíduos ciganos.

Uma questão comum que surge nos espaços académicos ou conversas informais diz respeito à exclusividade desses espaços religiosos apenas para membros de etnias ciganas, legitimando a ideia de que existe uma tentativa de isolamento ou essencialismo partindo das próprias comunidades ciganas. Ora, ao contrário disso, o que a etnografia e o trabalho de campo mostraram é que nem a Igreja Filadélfia, nem nenhuma outra denominação pentecostal cristã em Portugal reserva espaço apenas para os ciganos. No caso da Igreja Filadélfia do Porto, o Pastor Eduardo destaca que a igreja é aberta a todos que queiram congregar na mesma. Noutro contexto, em entrevista com o pastor Licínio Fernandes da Igreja Assembleia de Deus Fogo no Altar, ficou claro que pessoas de diversas etnias partilham do mesmo espaço de congregação e que no caso particular desta igreja a administração é dividida entre membros ciganos e não ciganos, enquanto a sua presidência é rotativa, sendo também de destacar que o antigo pastor presidente era um brasileiro. No caso específico da Igreja Assembleia de Deus Fogo no Altar, é de notar a relação com a comunidade brasileira no espaço de culto e ao nível da administração da igreja e das suas funções regimentais. Uma análise preliminar parece indicar que a comunidade brasileira que vive em Portugal se relaciona de forma amistosa com os ciganos portugueses que aqui vivem. Essa impressão foi perceptível também durante a minha entrevista com a ativista cigana Maria Gil, que pertence à Congregação Cristã de Portugal e destaca o tamanho dessa sua denominação religiosa no Brasil.

As fontes citadas nesta dissertação estão também inseridas em espaços políticos e face à sociedade majoritária, evidenciando uma tentativa de construção de narrativas próprias em espaços institucionais. No caso da Igreja Filadélfia, como já mencionado, é desenvolvido um trabalho social ativo e o Pastor Eduardo atua como Mediador intercultural na Câmara Municipal do Porto. Licínio Fernandes, além de também atuar como mediador, é um dos líderes do Grupo ACM (Centro Nacional de apoio e integração ao Migrante), que teve como fundador o seu avô. No caso de Maria Gil, trata-se de uma conhecida figura política no contexto português, que há muitos anos milita pelas causas

feministas ciganas e participa de diversos fóruns de debates dentro e fora da academia, militando pelas causas ciganas. Não foi notada, contudo, no contexto desta dissertação, a possibilidade de formulação de alternativas próprias. O que quero dizer é que apesar de existirem cada vez mais canais de participação, ainda não existem mecanismos de construção de políticas públicas geradas por membros dessas comunidades. As entrevistas evidenciaram que mesmo o papel do mediador é basicamente um trabalho assente na dissolução de conflitos, sendo que essa função foi desenvolvida a partir de estudos académicos propostos por pessoas brancas em contexto maioritário.

Essa característica ou interligação entre os espaços religiosos e os espaços políticos e socioculturais face à sociedade maioritária portuguesa sinalizam a intenção de estarem inseridos e representados no espaço público, ainda que os mecanismos institucionais não permitam a produção da sua própria narrativa de forma autónoma. Outra característica que as atuais observações têm demonstrado é que não existe uma proposta no sentido de separação ou de isolamento intencional face à sociedade maioritária; afinal, os espaços culturais e em alguns casos até mesmo a participação na decisão da igreja são abertos a todos os membros da sociedade, sejam eles ciganos ou não. O que parece ser um consenso entre todos os informantes/colaboradores é que a necessidade de criar um espaço para os ciganos surge do desejo e intenção de não serem vistos como diferentes ou marginalizados, mas sim respeitados dentro das suas características étnicas e culturais. Apesar de notarmos que algumas das tradições ciganas, como a indumentária e as danças, não fazem parte do cotidiano pentecostal cigano português, outros traços (como o dialeto cigano, por exemplo) podem ser respeitados e observados dentro dos espaços religiosos.

Olhando para a bibliografia sobre comunidades ciganas, percebemos o quanto é importante estar atento à não fomentação de mais estigmatização, contrariando assim o reforço dos estereótipos. O cuidado em dialogar com a literatura existente sobre as comunidades ciganas levou em linha de conta o entendimento atual destas comunidades em relação aos muitos estudos de que são objeto; isso só foi possível após contacto no terreno, prestando atenção às críticas que emergem desses espaços. É fundamental não negligenciar ou tampouco tentar reinterpretar o que nos é transmitido no campo, conforme ficará mais claro nos capítulos 2 e 4. Verificando as confluências temáticas, é também de notar quão importante é estar atento às versões mais recentes da produção de conteúdo sobre o tema, já que mesmo autores aqui mencionados tiveram mudanças nas suas percepções no intervalo entre uma publicação e outra. O presente capítulo deixa claro que

muito do que foi produzido sobre as comunidades ciganas precisa de ser descartado ou ressignificado; obras que de alguma forma lesem ou ofendam as comunidades, que desvirtuem as narrativas vernaculares ou que possam ser instrumentalizadas para reforçar violências não devem ser encorajadas em estudos acadêmicos futuros.

## **CAPÍTULO 2. APONTADORES TEÓRICOS E PRIMAZIA VERNACULAR**

Utilizo a expressão *apontadores teóricos* fazendo referência a um conjunto de leituras pós-coloniais e pós-estruturais que podem ser entendidas, no contexto da presente pesquisa, como sugestões ou inspirações para alcançar uma perspetiva mais dialógica em relação às narrativas ciganas, preferencialmente construída nos interstícios e margens, não no epicentro dos espaços académicos. Parece-me ser importante desconstruir visões que estigmatizam e violam as perspetivas ciganas de forma institucional e olhar mais atentamente para as experiências académicas numa ótica de potencial empoderamento de grupos historicamente marginalizados. É evidente que esta dissertação não pretende descrever todas as formas de violência experimentadas por grupos ciganos na história; ao invés disso, procuro explorar conceitos que possam eventualmente ser apropriados por indivíduos e grupos ciganos que assim entendam, mas sobretudo respeitar a produção das suas próprias narrativas a partir das suas experiências – aquilo a que chamo de primazia vernacular. A linguagem adotada não só neste capítulo, mas em toda a dissertação, procura ser a mais acessível, no sentido de evitar jargões da teoria social contemporânea, por se entender que o conhecimento produzido nos espaços académicos deve ser emancipatório e não exclusivista. Os apontadores teóricos, determinados conteúdos e conceitos produzidos nos espaços académicos, são suscetíveis de “descodificação” para serem devolvidos ou partilhados de forma empática, e não impositiva, às comunidades.

### **2.1. Subalternidade e hibridismo cultural: uma abordagem pós-colonial**

Ao abordar temáticas relacionadas com o universo cigano parece ser fundamentalmente necessária uma leitura pós-colonial para apreciação de quaisquer narrativas exotizantes ou subalternizantes. Essa abordagem teórica permite-nos questionar, indagar e contrapor argumentos que por muito tempo colocaram diversas minorias em posição de inferioridade e subalternidade em relação às sociedades maioritárias em que vivem. Esse contributo teórico, vasto e complexo, não permite por si só apresentar soluções para as dificuldades políticas e sociais desse grupo na contemporaneidade portuguesa, mas representa uma abordagem que nos permite verificar as contradições existentes em diversos trabalhos académicos que contribuíram, inclusive, para a propagação de visões deformadas, enviesadas ou estereotipadas a respeito de grupos ciganos e que se mantém até os dias de hoje. Riemenschneider caracteriza a teoria

pós-colonial como sendo “mais forte quando utiliza os instrumentos críticos pós-estruturais para uma crítica das narrativas hegemónicas”, termos que são transponíveis para a reflexão acerca de grupos e indivíduos que não foram sujeitos coloniais no sentido estrito do termo, mas que foram vítimas de formas de hegemonia colonial numa aceção abrangente (2010: 10; minha tradução).

De forma a evitar leituras essencialistas ou romantizadas, remetendo para as imagens estereotipadas do legado cultural e histórico cigano, um ponto de arranque teórico que se afigura pertinente na problematização desse objetivo é o conceito de hibridismo, mantendo embora como contraponto a noção de padronização cultural. Sem prejuízo de articulação com outros teóricos do hibridismo, recorro em particular à formulação proposta por Homi K. Bhabha, figura de referência dos estudos pós-coloniais, que entende o processo de construção de identidade como algo conflituante e antagónico, onde não existe um discurso hegemónico, mas sim espaço para a criação de um novo discurso “vivo”, transformando o próprio conceito de cultura em algo em constante transformação, entendida então “como *verbo*, aberta, dinâmica, constituída pela diferença e por alteridades, e heterogénea em suas origens” (Souza 2004: 114). Assim, como salienta Bhabha, o conceito de cultura nacional e homogénea está sempre em processo de redefinição: “Os próprios conceitos de culturas nacionais homogéneas, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas ou comunidades étnicas orgânicas enquanto base do comparativismo cultural, estão em profundo processo de redefinição.” (Bhabha 1990, 24; ver também Fox e King ,2002; e Abdala Jr., 2004)

O conceito de hibridismo – inscrito também ele numa genealogia de pensamento e debate antropológico que remonta, por um lado, ao período clássico da disciplina (estudos de *culture contact* e de aculturação, por exemplo) e, por outro, a pensadores de outras tradições intelectuais mais associadas às questões de poder – foi usado por Bhabha para descrever sociedades inferiorizadas que viram a sua história construída a partir de teorias hegemónicas que a colocam de forma marginalizada. Numa obra de síntese dos conceitos-chave da teoria pós-colonial, Ashcroft, Griffiths e Tiffin evocam aqueles contributos mais antigos, como o de Gramsci, nos quais já podia estar presente uma perceção dessa dimensão do problema:

Gramsci reivindicava que a história das classes subalternas era tão complexa quanto a das classes dominantes, embora a história dessas últimas seja usualmente aceita como a história ‘oficial’. Para ele, a história dos grupos sociais subalternos é necessariamente fragmentada e episódica, pela razão de que são

sempre sujeitos à atividade dos grupos dominantes, mesmo quando se rebelam. Claramente eles [os subalternos] têm menos acesso aos meios pelos quais podem controlar suas próprias representações e menos acesso às instituições culturais e sociais. Apenas a vitória ‘permanente’ (isto é, o ajuste de classe revolucionário) pode romper com o padrão de subordinação, e mesmo assim isso não acontece imediatamente (Ashcroft, Griffiths e Tiffin, *cit. in* Nogueira 2017: 56).

Portanto, entendemos que o conceito de hibridismo cultural se enquadra nessa narrativa da identidade cigana, já que, enquanto grupo étnico tradicionalmente posto à margem da sociedade, apresenta também no processo de construção da sua identidade imposições hegemônicas que colocam os ciganos em posição de inferioridade política enquanto etnia. Isso demonstra as potencialidades do conceito para a formulação de uma hipótese que valorize o processo de construção da identidade cigana face à sociedade majoritária portuguesa num sentido híbrido, ao entender que a tentativa de retratar uma realidade “autêntica” dos ciganos nos levaria, assim como indica Bhabha, a uma busca infrutífera: “Isso porque a disposição de descer àquele território estrangeiro – para onde guiei o leitor – pode revelar que o reconhecimento teórico é capaz de abrir o caminho de uma cultura *internacional*, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na *diversidade* de culturas, mas na articulação do *hibridismo* da cultura.” (Bhabha 1990: 42; ver Souza 2004: 118)

A representação de comunidades ciganas numa perspectiva de exotismo e diferenciação é facilmente notada a partir da sua representação em diversos espaços públicos e institucionais. Filmes com temáticas ciganas trazem sempre uma visão marcada pela violência (por exemplo, *A ciambra* [2017]) ou romantizadas (como o folhetim televisivo *Explode coração* [1996]) que ajudam a reforçar estereótipos. Os espaços acadêmicos, como demonstra Stewart, também tiveram a sua contribuição para a perpetuação desse imaginário e trouxeram uma perspectiva muito marcada do cigano enquanto “o diferente”, “o outro”. Isso coloca-nos enquanto antropólogos numa posição de revalidar ou mesmo desconstruir observações e posições do passado que estigmatizaram um grupo que se identifica a partir das suas origens ancestrais: “Whatever the undoubted role of stigma and procedures of stigmatizing and categorizing as ‘Gypsy’, studies in this vein limit our understanding of what it means today and has meant in the past to be Rom, to have *Sinte*.” (Stewart, 2013, 423)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> O termo *Sinte* denota uma variante linguística do Romani, em particular em países de língua alemã. Nesta passagem, contudo, denota o significado vernacular de “parentes”, “a nossa família” (ver Stewart 2013: 422).



Parece-me importante abordar aqui a proposta teórica desenvolvida por Edward Said (1989) acerca do Orientalismo. Nessa perspectiva, a interpretação do outro baseia-se num posicionamento eurocêntrico, identificando o outro como diferente, aquele que não pertence às normas sociais estabelecida. Portanto, trazendo a problemática do orientalismo para o quotidiano cigano atual, essa relação deveria ser construída de forma a incorporar a etnia cigana nas práticas culturais da sociedade portuguesa, como descreve Gayatri Spivak ao referenciar a obra de Said: “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistémica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se construir o sujeito colonial como Outro.” (Spivak 2010, 47; ver Said 1989)

Esse conceito baseia-se na ligação Foucaultiana entre poder e conhecimento, uma perspectiva segundo a qual o conhecimento ocidental foi desenvolvido a partir de uma ideia sobre o outro como inferior, exotizando-se o próprio conhecimento não associado à ideia de desenvolvimento europeu. Esta diferenciação foi utilizada em distintos momentos e perspectivas para justificar muitos tipos de violência (Spivak 2010: 72). Esta prática pode também ser utilizada para demarcar relações entre classes dominantes e oprimidas. No universo da representação cigana, essa prática é observada em diversos espaços, seja em estudos académicos, produções literárias, cinema, televisão, seja na visão estereotipada contra grupos ciganos que se faz presente, como já foi dito, em espaços públicos e institucionais que classificaríamos de “orientalistas” (Said 1989:27).

Entendo que é nessa relação que se baseia o discurso colonialista, ou seja, na ideia do outro enquanto diferente ou mesmo “outsider” que, ao estar inserido num meio maioritário, teria a possibilidade de ter a sua cultura assimilada ou suprimida pela sociedade dominante. A crítica de Bhabha, como atrás ficou dito, parte exatamente do pressuposto de que não existe essa cultura hegemónica superior que baliza as outras culturas subalternizadas; ao invés disso, esse espaço aberto e dinâmico está em constante mudança, alteração e ressignificação, numa relação de forças simbólicas que lutam pelo poder da narrativa.

O conceito de hibridismo dá ainda espaço para percepções psicanalíticas do sujeito e do seu espaço ou *lugar de fala*<sup>7</sup>, o que permite ter em conta os efeitos das estruturas colonialistas no indivíduo e na formação de seu discurso, bem como questionar a autoridade colonial e investigar as dinâmicas de resistência geradas em torno da mesma. O hibridismo é uma problemática de representação e de individuação, sendo colonial no

---

<sup>7</sup> Ver adiante.

seu ponto de partida histórico, acaba revertendo os efeitos da recusa colonialista, de modo que outros saberes “negados” se infiltram no discurso dominante e tornam estranha a base da sua autoridade – as suas regras de conhecimento (Bhabha 1998: 165). Lynn Souza, na sua obra (2004) de síntese e exegese do pensamento de Bhabha, diz-nos que o papel da representação de um estatuto étnico ou de uma identidade cultural inclui a verificação do *locus*<sup>8</sup> de enunciação do autor que se pronuncia a esse respeito, com reflexos na identificação de signos, significantes e significados.

Tendo isso em conta, acredito que o meu papel enquanto etnógrafo, não tendo, no meu *background*, crescido com acesso às culturas ciganas ou sequer ouvido falar sobre as mesmas, nem sendo de nacionalidade portuguesa, pode ser o de um intermediário e ao mesmo tempo suscitador de um espaço de fala, de forma que o trabalho final se proponha ser um veículo para que indivíduos ciganos possam contar a sua vivência, partilhar reflexões sobre a atual experiência pentecostal vivida, sem que haja lugar para preconceitos – incluindo preconceções académicas – sobre o tema abordado. Outro aspeto que parece pertinente notar é a importância de que este trabalho (ou qualquer outro desenvolvido através de uma abordagem dialógica sobre e em espaços ciganos) se possa revestir no sentido de criar mecanismos de empoderamento dessas comunidades, suscetíveis de serem instrumentalizados de forma a trazer benefícios para a sua vivência ou contribuir para uma maior e mais justa representação em espaços institucionais. Apesar disso, reconhecer o meu *lugar de fala* fez-me perceber que o facto de ser cidadão de um país periférico com uma história de vivência em favelas cariocas me coloca, por si só, em posição de diálogo com membros de comunidades ciganas em Portugal (apesar de a posição do meu lugar de fala ter mudado no decorrer dos dois anos e meio em que trabalhei nesta dissertação, uma mudança de posição que terei melhor oportunidade de expor mais adiante). Essa percepção foi experimentada no terreno. No contexto da presente pesquisa e das minhas considerações reflexivas, é pertinente sublinhar uma vez mais que a própria Igreja Filadélfia se origina numa denominação pentecostal brasileira.

Com consciência das dificuldades na aproximação a um grupo historicamente marginalizado, pretendo utilizar esse conceito de *lugar de fala*, não como uma solução antropológica a aplicar no sentido de afirmar uma qualquer autoridade no espaço académico, mas como uma forma de criar espaço para uma maior imersão no ambiente social e institucional da igreja Filadélfia, deixando o trabalho aberto para o

---

<sup>8</sup> Ou “lócus”, na fórmula usada por Souza.

desenvolvimento de um discurso construído a partir de uma perspectiva cigana. Entendo que o espaço da igreja figura como um campo possível (quicá um epicentro) de identificação das diferentes e complexas formas de violência que experimentam as comunidades ciganas, não só em Portugal, mas também no Brasil. Como refere Souza:

(...) [P]ara entender a representação, é primordial entender o lócus de enunciação do narrador, do escritor ou, enfim, o lócus de enunciação de quem fala; isso porque, diferentemente do conceito de enunciados prontos, homogêneos e fechados, o conceito de lócus de enunciação revela esse lócus atravessado por toda a gama heterogênea das ideologias e valores socioculturais que constituem qualquer sujeito; é nisso – que Bhabha chama de “terceiro espaço” – que toda a gama contraditória e conflitante de elementos linguísticos e culturais interagem e constituem o hibridismo (Souza 2004: 119)

O conceito de hibridismo também fortalece o debate antropológico ao revelar as comunidades ciganas, não como grupo inferiorizados, mas como geradores de conhecimento e narrativas válidas que precisam de ser respeitadas e valorizadas, inclusive nos espaços institucionais e académicos. Nesse sentido, para a geração de um conhecimento válido e contemporâneo é preciso entender especificamente a linguagem e outras formas de conhecimento geradas fora da academia, na sociedade de forma geral, sobretudo os membros subalternizado pela maioria.

Parece urgente que trabalhos voltados para estudos culturais atentem ao uso de palavras e conceitos que possam ser deslocados ou recentrados em relação ao seu significado tido por correto, ou ainda ao uso de metáforas teóricas que não se apliquem adequadamente ao referenciado pelas fontes e assim acabem comprometendo a intenção original daquela fala. Pode o subalterno falar? A indagação no célebre texto da autora indiana Gayatri Spivak (1985) propõe uma leitura muito importante no âmbito dos estudos pós-coloniais. Reconhecendo a abordagem acerca do Orientalismo proposta por Said, podemos incluir nessa leitura a abordagem de Spivak acerca da posição de subalternidade. Estudos académicos que propagaram violências epistémicas contra o grupo, falta de representação em instituições, ainda elevados números de evasão escolar, são elementos que caracterizam a definição de subalternidade por Spivak. Tudo isso foi e é experimentado pela população cigana de forma geral.

A contribuição de Spivak é importante no contexto de estudos de grupos marginalizados porque o seu trabalho conclui que todos podem falar, inclusive os indivíduos em posição de subalternidade, já que todos têm voz, embora a posição de

subalternidade seja tão violenta que não permite, na maior parte dos casos, que as suas vozes sejam ouvidas. Essa conclusão não coloca o subalterno numa posição de incapacidade, mas faz-nos perceber que a sociedade e os meios institucionais impedem que essas vozes sejam apreciadas, devido à reprodução de diferentes formas de violência. Essa leitura é tão mais pertinente na perspectiva de uma sociedade pós-colonial quanto desafia a legitimação de um discurso hegemónico e também a nossa própria percepção sobre a produção do conhecimento legitimado. Enquanto produto académico, a atual pesquisa pretende trazer reflexões e questionamentos sobre a já mencionada legitimidade académica para falar sobre o outro e quais os caminhos que podem ser seguidos para a valorização do conhecimento produzido dentro dos espaços sociais comunitários. No caso aqui em apreço, trata-se de evidenciar formas de conhecer e valorizar discursos reconhecidamente associados à identidade cigana.

Olhar a partir dessa perspectiva permite-nos perceber que os meios institucionais, em determinada sociedade, apresentam diferentes formas de opressão estrutural e por isso ajudam a reproduzir sistematicamente relações de poder entre os indivíduos que compõem os variados grupos sociais, alimentando formas hierárquicas que mantêm as categorias de quem detém poder nessa posição.

Por isso, entender as variadas formas de opressão pode dar-nos algumas pistas em torno dos diversos problemas gerados a partir dessa relação desigual; e talvez olhando para elas de forma clara e empática possamos procurar alternativas que incluam grupos historicamente marginalizados, para que assim possam ser incluídos na produção de soluções para problemas que assolam as suas comunidades e o conjunto da sociedade em que estão (des)integrados.

## **2.2. Violências epistemológicas e desafios no terreno**

O acesso ao terreno foi um grande desafio durante a investigação. Durante muito tempo fiquei sem respostas de diversas mensagens enviadas a várias das minhas fontes. Ao fim de mais de um ano de pesquisa, o terreno ainda apresentava significativos desafios e dificuldades de aproximação. Acabou sendo decisiva uma chamada telefónica com um dos interlocutores cujo testemunho eu considerava ser crucial no contexto do trabalho a desenvolver.

Por razões que desenvolverei mais especificamente no próximo capítulo, boa parte dos contactos estabelecidos tiveram lugar através das redes sociais. A partir de

plataformas como Instagram e Facebook, pude acompanhar eventos, interagir com os meus informantes/colaboradores, através de “likes”, comentários ou compartilhando *postagens*, sendo que esta última atividade me colocava diretamente no seu campo. Outras formas de interação, tais como mensagens diretas, também foram usadas em momentos específicos. Durante as entrevistas que foram realizadas via Zoom<sup>9</sup>, ficou visível o quanto os colaboradores se sentiam à vontade com a minha presença e puderam abrir-se e apresentar as suas perspetivas mesmo em contexto virtual. Ainda havia da minha parte insegurança sobre como contactar os membros ciganos e fazer-me presente nesse contexto, mas as respostas que vieram e a forma como se deu a aproximação demonstraram que, de facto, o diálogo desenvolvido através das redes sociais foi suficientemente legítimo e eficiente para gerar um canal de empatia e proporcionar uma ampla e diversa perspetiva sobre o universo da pesquisa.

As leituras pós-coloniais evocadas neste trabalho têm mostrado como sucessivas abordagens metodológicas sistematizam, para melhor as criticar, as visões orientalizadas sobre as comunidades ciganas. A resistência a permitir que académicos entrem em espaços ciganos tem-se revelado um desafio para os antropólogos independentemente das significativas transformações e variações do discurso “científico”. Apesar de, com maior ou menor insistência, eu ter conseguido inserir-me gradualmente no terreno, o próprio ciberespaço demonstrou ser uma importante alternativa, no sentido de contornar possíveis distanciamentos entre o meio académico e o quotidiano cigano, permitindo que as pessoas pudessem estar ligadas a mim e às minhas posições de uma forma desconectada dos espaços académicos, a partir de conexões com as minhas redes pessoais.

O conceito de violência epistemológica proposto por Said (1989) justifica o posicionamento dessa comunidade quanto a permitir ou não essa cabal aproximação. O receio das comunidades em se deixarem “observar” por representantes académicos mostra o tamanho da opressão exercida sobre esses grupos e o quanto ainda precisa ser feito para que essa instituição – a academia – possa traduzir e valorizar o conhecimento produzido nas universidades sem a perpetuação de visões ocidentalizadas e teorizações hegemónicas a respeito de minorias étnicas. Apesar de eu ter desenvolvido contacto com membros da comunidade durante mais de dois anos e me tornar, uma figura conhecida

---

<sup>9</sup> A aplicação *Zoom meeting* pertence a Zoom Vídeo Communications, uma empresa americana de serviços de conferência remota que fornece um serviço de conferência remota que combina videoconferência, reuniões online, *chat* e colaboração móvel.

nesse campo, existe uma dificuldade estrutural na aproximação com grupos ciganos, que têm uma posição receosa e desconfiada acerca das intenções de um investigador universitário no seu meio. Em suma, diversas possibilidades foram ponderadas para superar essa relação de desconfiança, sendo que a diversificação na coleta de dados e a possibilidade de criação de um canal de construção etnográfico colaborativo se apresentaram como uma alternativa maior para superar a possível desconfiança em relação a *mais uma tese académica sobre os ciganos*. Estando sempre acessível, fui criando uma relação de confiança e honestidade.

Aconteceu durante o decurso da pesquisa a descoberta da minha própria ascendência cigana. Devido aos relatos que fui coligindo, e tendo como fermento as referências teóricas e históricas que incluí na dissertação, fui levado a questionar, para entender melhor como *funcionou*, a dinâmica da família de meu pai, no interior da Paraíba. Por um lado, a ausência de informação e, por outro, a reprodução, por parte do meu pai, de traços característicos das culturas ciganas em diferentes partes, ajudaram a evidenciar e finalmente confirmar essa ascendência. Apesar disso, essa informação não foi instrumentalizada por mim para facilitar o acesso às fontes, que não tiveram conhecimento dessa informação, sendo que algumas delas só tomaram conhecimento desse facto após a leitura do presente trabalho.

A decisão de não revelar a minha autodescoberta prende-se com o facto de eu não ter essa informação anteriormente, quando iniciei o projeto e estabeleci os primeiros contactos, uma vez que tal percepção só foi despoletada depois de coletar informações no terreno e no arquivo. Além disso, foi importante para mim que não fosse visto como alguém das comunidades, tendo em conta que não cresci em espaços ciganos e essa ascendência só se tornou clara *a posteriori*. Ainda que me reconheça nas lutas e nas dores dos povos ciganos, pareceu-me importante manter um certo distanciamento e perceber a minha capacidade de aproximação sem procurar instrumentalizar essa minha experiência pessoal.

Apesar das dificuldades mencionadas no decorrer do processo, o trabalho de campo revelou-se positivo e produtivo e a cada nova entrevista a posição de subalternidade em que estão inseridas as comunidades ciganas em Portugal foi-se tornando mais evidente. Não me refiro aqui ao subalterno legítimo descrito por Spivak (2010), mas uso esse termo com alguma liberdade para justificar a limitação de acesso a determinados espaços institucionais e de poder. Além disso, é imperativo notar que a violência epistémica e colonial tem relação direta com a inviabilização e o silenciamento

destes grupos. Nessa perspectiva, é-lhes retirada em diferentes níveis a possibilidade de fala e autorrepresentação. Refiro-me aqui à evidente não participação de membros ciganos em iniciativas de autoridades institucionais para formulação dos seus próprios discursos e representação da sua própria realidade. Seja nos espaços académicos portugueses, seja nas formulações de políticas públicas voltadas para essas comunidades, seja ainda nos espaços de fala televisivos, os membros dessas comunidades são sempre mostrados e representados a partir da perspectiva da sociedade hegemónica com chancelaria dos meios institucionais para tal. Nesse sentido, não são produtores de suas próprias vozes, sendo constantemente reinterpretados por indivíduos fora dos seus espaços de fala.

Essa relação nega não só os espaços de fala dessas comunidades, mas principalmente a forma *como* se fala, uma vez que negar o espaço para falar é deslegitimar a forma como se fala, não reconhecendo a importância histórica da formulação de conhecimento nos contextos em que os próprios saberes estão inseridos.

Essa perspectiva muito bem descrita por Spivak foi notada no terreno durante entrevista com a ativista cigana Maria Gil, que demonstra como é cansativo ser vista enquanto “produto de consumo” para membros da academia que chamam indivíduos ciganos para debates, conversas, entrevistas e depois nem sequer devolvem o material para a construção e formulação de uma narrativa própria. Por um lado, o conhecimento para ser validado precisa de ter o aval da academia, mas, por outro lado, o sujeito que é parte fundamental no processo de produção do conhecimento é descartado. Essa prática académica e intelectual evidenciada mesmo em sociedades pós-coloniais é notada também em diversos contextos de estudos de minorias, como sejam os povos indígenas, minorias étnicas na Índia e outros países asiáticos de maioria hindu ou budista, ou mesmo se mencionarmos o universo das realidades *Queer*. Existe uma vasta literatura crítica sobre esta problemática (ver, por exemplo, Smith 2012).

Parece-me especialmente estimulante e tentador trazer para essa discussão e reflexão a voz de uma mulher cigana e feminista, tendo em conta os apontamentos teóricos feministas propostos por Spivak, numa abordagem sobre o espaço das mulheres nos espaços mencionados. Todavia, a minha intenção aqui é retratar a realidade do contexto religioso dos universos ciganos; e por isso, apesar de trazer uma instigante leitura feminista proposta por Spivak, deixarei essa janela aberta para uma outra leitura futura que reconheça o espaço de fala das mulheres e possa aprofundar a temática com a

atenção e seriedade que ela merece, cabendo aqui apenas uma breve reflexão e justificação, tendo em conta a abordagem teórica que faço.

Ainda reforço aqui uma posição que ficará evidente no capítulo 4: as “vozes ciganas” a que dou ênfase são, em diversos casos, vozes ciganas femininas que podem ter nos próprios espaços ciganos uma posição de fala restrita. Isso pode ser entendido como resquício de práticas ou valores patriarcais, como aliás na sociedade majoritária portuguesa ou em qualquer contexto da sociedade capitalista que hoje conhecemos, com valores e práticas difundidos pelo mundo durante os projetos coloniais/imperiais. Enquanto pessoa FLINT<sup>10</sup>, devo referir que essa perspetiva se revela pertinente no meu próprio contexto pessoal. Portanto, quero ainda enfatizar a importância de observar a realidade cigana em grande medida pela voz de mulheres, sejam ciganas, ciganas de alma, ou figuras ligadas à academia, porquanto o registo das vozes de mulheres no contexto contemporâneo também é parte de um projeto mais vasto, que consiste em questionar as diversas formas de violência as que estão sujeitas as mulheres em diversos contextos sociais, políticos e económicos.

Questionar a violência ou injustiça epistémica e os espaços de fala é questionar a narrativa contada sobre os grupos observados, que não pelos próprios. A antropologia produz massivamente esse tipo de narrativa, numa longa tradição de supremacia a que se juntam, como que simbolicamente, a psicanálise herdada de Freud, determinando a normalidade a partir de conceitos e perspetivas brancas, ou até mesmo a análise das classes sociais herdada de Marx, também da perspetiva de um homem branco ocidental, produto de uma sociedade colonizadora. Em suma, historicamente, para os grupos subalternizados não é permitido um espaço cujo peso intelectual e político seja comparável ao das academias hegemónicas, um espaço de criação das suas próprias narrativas e que seja reconhecido como um espaço de produção de conhecimento. Nesse sentido, é justificável a resistência em permitir que algum académico adentre nesse espaço comunitário e individual para produzir conhecimento a partir das suas interpretações pessoais e do seu e aparato conceptual e metodológico, o que, como salientado, contribui para uma visão distorcida. Além disso, este trabalho coloca-se numa posição crítica em

---

<sup>10</sup> Esta abreviação em inglês é referente a pessoas que, em termos de identidade de género, não são cis-masculinas (Mulheres cis, lésbicas, pessoas inter, pessoas não binárias e pessoas trans). Recorde-se ainda que o termo ou prefixo *cis* é por sua vez uma abreviatura de *cissexual*, aplicando-se a pessoas cuja identidade de género é coincidente com o sexo de nascença.



relação à forma como o conhecimento é gerado e quais as formas de conhecimento que são legitimados.

### **2.3. A quem pertence a palavra? Lócus de enunciação oral e escrita e legitimação do lugar de fala**

Abordar questões relativas à legitimação para uma autoidentificação de determinado “grupo étnico” é de grande relevância, pois as práticas silenciadoras têm sido utilizadas há muitos anos para sustentar sucessivas formas de hegemonia contra diversos grupos. Nesse contexto, a minha proposta consiste em apresentar uma etnografia que valorize a construção da identidade cigana a partir da perspectiva de membros dessas comunidades. Assim, todo o trabalho de campo está associado a ideia da representação dos ciganos pelos ciganos.

Todos os apontadores teóricos até aqui referenciados têm procurado alguma base de sustentação no diálogo com os grupos e indivíduos ciganos com os quais mantive contacto, entendendo que *a realidade influencia a academia e não o contrário*. Nesta proposta, reconheço o meu peculiar *lugar de fala*, as dificuldades de buscar um espaço de construção de identidade, considerando que as raízes e a base identitária dos meus ancestrais foram apagadas da história, porquanto assumo aqui a posição de pessoa com ascendência cigana num processo de descoberta tardio. Entendo que para evitar uma leitura normativa da realidade das comunidades ciganas em Portugal me devo colocar numa posição de distanciamento crítico em relação ao pensamento académico hegemónico, contestando bases teóricas consagradas nas ciências sociais e priorizar as vozes que emergem do terreno, ainda que as mesmas veiculem discursos tidos por essencialistas ou outros.

Não é por acaso, mas intencionalmente, que a bibliografia citada nesta dissertação não referencia de forma exaustiva ou sistemática os estudos portugueses realizados sobre comunidades ciganas. Antes tenho procurado, ao escrever esta dissertação, que a minha percepção sobre a realidade dos ciganos portugueses em Portugal não seja prioritariamente influenciada, ou mesmo condicionada, por olhares de outros antropólogos, nomeadamente antropólogos não ciganos. Tomo essa decisão epistemológica invulgar por reconhecer as críticas que partem dos espaços de ativismo cigano contra a produção de conhecimento académico, pelo que me pareceu pertinente balizar os meus

apontamentos e apontadores teóricos em torno de bibliografias alternativas, produzidas fora do contexto específico em questão.

Há que referir, naturalmente, que esse posicionamento crítico, eventualmente autocrítico, é também reconhecido dentro dos espaços académicos. Existem, contudo, algumas ambiguidades a esse nível, não só em virtude da heterogeneidade da produção em ciências sociais e humanas, mas também devido a variações no tempo, confundindo-se por vezes tendências que foram predominantes no passado com as que prevalecem, em modo pós-colonial e crítico, na contemporaneidade. Essa realidade complexa e contraditória mostra que é preciso continuar a questionar a própria forma de produção de conhecimento e como ele é legitimado nos espaços institucionais. Se muitos continuam a defender que o método científico tem caracterizado o progresso nas sociedades contemporâneas em que vivemos atualmente, o atual contexto de crise democrática e de representação política, com um sistema económico que acentua desigualdades todos os anos e uma prática de consumo e produção que está a levar o planeta à beira do colapso, leva tantos outros a questionar se o rigor científico é a única forma de produzir conteúdo legitimado.

As culturas ciganas, de forma geral, partilham de uma característica de produção de conhecimento a partir da oralidade. A prática da oralidade foi utilizada por diversos grupos étnicos e por muito tempo marginalizada relativamente aos textos científicos legitimados pelos meios académicos. Entretanto, investigadores indígenas não hesitam em destacar civilizações inteiras que construíram as suas bases a partir do sistema oral de produção de conhecimento. No caso cigano, assim como descreve o Pastor Eduardo (ver capítulo 4), a informação passada oralmente fez com que os ciganos pudessem sobreviver a diversas tentativas de eugenia em diversos momentos históricos.

Na recente obra coletiva *Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology* (Archibald, Lee-Morgan, Santolo 2019), dois dos contribuidores, Jo-Ann Archibald e Q'um Q'um Xiiem, descrevem a relação entre, por um lado, espaços académicos coloniais e hegemónicos e, por outro, práticas indígenas da oralidade. Archibald e Xiiem demonstram como membros pertencentes de determinada comunidade nativa australiana buscam legitimar essa forma de construção de discurso nos espaços académicos canadianos. A leitura é marcante, porque apresenta elementos éticos complexos, presentes na prática da oralidade, e como essa forma de conhecimento é sistematicamente violada e deslegitimada pelos espaços académicos hegemónicos.

Essa tomada das narrativas que cruzam as diferentes formas de realidade dessas comunidades a partir de uma leitura pós-colonial é apenas o começo de uma busca de representação nos espaços sociais. Além disso, existe um elemento de empoderamento nessa construção narrativa e primazia das formas de expressão tradicionais. Ao reconhecer as formas de produção de conhecimento, geradas por grupos minoritários, é devolvida a autoridade aos membros que compõem determinada comunidade ao mesmo tempo que se propõe restaurar as complexidades fundadoras daqueles grupos que tiveram as suas estruturas fragilizadas por opressões colonizadoras de saberes.

Larissa Behrent evidencia a importância de criar uma comunidade forte que acredite em si mesma e nos seus próprios valores culturais, na sua própria forma de produzir conhecimento e nas suas próprias metodologias de aprendizagens. Em particular, salienta a importância do “storytelling” como “an act of sovereignty that reinforces Indigenous identity, values, and worldview.” (Behrendt 2019: 175)

Penso que essa forma de empoderamento valoriza as vozes que emergem das comunidades ciganas e proporcionam um canal de pertença. A intenção aqui é mostrar a importância da descolonização do conhecimento e aproximação com outras formas geradoras de saber, respeitando particularidades étnicas e ancestrais ou entendidas como tais. Ao referir-me à descolonização do conhecimento, não pretendo negar o conhecimento científico ocidental, mas sim, como refere a investigadora indígena (maori) Linda Tuhiwai Smith (2012), recentrar as formas de conhecimento: “[Decolonization] does not mean and has not meant a total rejection of all theory or research of western knowledge. Rather, it is about centering our concern and worldviews and then come to know and understand theory and research from our own perspectives and for our own purposes.” (Smith 2012, 39; ver Bhabra, Gebrial e Nişancioğlu, 2018)

Estas reflexões aplicam-se ao caso cigano, onde o *storytelling* e o *storywork* marcam presença inequívoca, ainda que as considerações de ordem metodológica e epistemológica possam permanecer implícitas. Desde logo, se me refiro à oralidade no contexto cigano, é por verificar que essa prática, aliás reivindicada pelos próprios, se faz presente até aos dias de hoje, sendo possível notá-la inclusive na organização institucional da Igreja Filadélfia.<sup>11</sup> Cabe destacar que a figura do ancião remete para a importância da

---

<sup>11</sup> A estrutura da igreja é fundamentada em diversos cargos, sendo alguns rotativos e outros permanentes. No topo da estrutura organizacional temos a figura do presidente, que é responsável por manter o funcionamento de todas as Igrejas Filadélfias em Portugal, o cargo de presidente é rotativo e a cada dois anos é realizada eleição entre os membros e pastores para decidir se o atual presidente se mantém no cargo

oralidade para essas comunidades, bem como para a importância do conhecimento adquirido durante a vida que, como já referido anteriormente, leva uma das fontes a concluir que esse elemento foi fundamental para a preservação da etnia cigana, mesmo após anos de perseguição e sucessivas tentativas de genocídio.

Outro aspeto que se torna pertinente nesse contexto é o já referido lugar de fala, ou *locus* de enunciação, considerando em particular que assumi no início da minha pesquisa uma posição de observador exterior ao campo de estudo, uma pessoa que observa os movimentos das comunidades ciganas e as suas problemáticas, mas buscando elementos que as enquadrassem a partir da minha vivência em espaços periféricos no Brasil. O meu ponto de aproximação inicial baseava-se, nomeadamente, na minha vivência em favelas cariocas e a estigmatização do favelado. No Rio de Janeiro, é comum que pessoas que moram nessas periferias tenham que lidar com diversas questões ligadas a preconceitos e violências sociais e institucionalizadas. Algumas questões muito específicas aproximam as experiências ciganas e as de pessoas que vivem em favelas. Uma delas, por exemplo, diz respeito à questão do código postal, ou seja, como o simples facto de viver em determinados espaços pode dificultar a possibilidade de se conseguir um emprego. Sendo assim, tanto no Brasil como em Portugal algumas pessoas não conseguem trabalho porque os seus endereços constam da lista de áreas consideradas perigosas. É pertinente, a este respeito, antecipar o seguinte excerto de uma das entrevistas que realizei, a Licínio Mateus, português neto do fundador e membro da Associação Romani de Portugal<sup>12</sup>:

Outra vez, já faz uns três ou quatro anos, eu estava em busca de emprego e fui ao centro de emprego, aonde vamos arranjar emprego. Então fui ao centro de emprego para arranjar trabalho, porque estava desempregado e deram-me uma carta para ir a uma empresa que eu conheci pela morada. E eu olhava para a carta e eu dizia: *essa morada eu [conheço] não sei de onde*. Eu liguei para o telefone e atendeu-me uma senhora, e disse-me “sim, nós estamos mesmo a precisar e assim, traga ainda um ou dois [colegas para trabalhar], porque estamos mesmo vazios. Estamos a precisar”. E eu então, olhei e disse: *eu vou mesmo arranjar emprego*; eu conhecia aquela morada, mas nunca imaginei que ficava à frente da rua aonde

---

ou é passado para outro. Na linha sucessora temos os bispos que são escolhidos pelo presidente para cuidar do funcionamento de determinada região. Na linha seguinte temos os anciãos que são membros permanentes e atuam como conselheiros para decisões importantes, mas que não tem poder de decisão. A escala de responsabilidades segue para as igrejas que são representadas pelos seus pastores principais e pastores auxiliares. Notamos nessa estrutura uma evidente similaridade com a estrutura organizacional da igreja católica. Mas cabe destacar um cargo que não pertence a essa estrutura religiosa milenar, a função do ancião. A figura do ancião indica aqui uma característica cultural peculiar pertencente às comunidades ciganas, que se assemelham a outras minorias étnicas, designadamente comunidades indígenas.

<sup>12</sup> Ver capítulo 4.

eu moro. Eu moro num acampamento. Então eu fui e lá falaram com o senhor e ele, pronto eu falava e ele escrevia. E estava mesmo quase a assinar o contrato e ele pediu a carta do centro de emprego e eu dei a carta, eles pegaram, olharam, perguntaram: “o senhor mora aqui?” e eu disse que sim, não ia dizer-lhes eles que morava em Angola. “Sim, moro aqui”. “Pois, mas olha, agora não precisamos de ninguém, quer dizer, eles precisavam, agora não”. Mas eles sabem que o acampamento é de ciganos, já não queriam. Ainda há aquele estereótipo “a comunidade cigana, não quer trabalhar”, mas a verdade é que a comunidade cigana quer trabalhar, não tem é quem ofereça uma colocação. (Entrevista a Licínio Mateus, 2020)<sup>13</sup>

Propor uma observação “imparcial” parece-me, no mínimo, uma abordagem desonesta ou romantizada. O que pretendo dizer é que não acredito na neutralidade do observador; tal como sustenta Behrendt (2019), tendo em mente o “ponto de vista indígena”, qualquer busca da neutralidade tem apenas o objetivo de reforçar estruturas de poder historicamente reproduzidas a partir de leituras e linguagens coloniais:

Indigenous Standpoint notes up front that we, as individuals, are shaped by our cultures, cultural values, and experiences with society’s institutions. And this is true no matter what background someone has and it challenges those who do not reflect on the values, biases, and assumptions they bring into their work. In this way, Indigenous standpoint theory plays an important role in challenging the assumptions around neutrality that are actually a way of reinforcing power structures of colonization and patriarchy. (Behrendt 2019: 178)

A argumentação de Behrendt é relevante neste contexto porque dialoga com as bases teóricas propostas desde o início da presente pesquisa e, nesse sentido, reconhecer a complexidade ética da perspetiva do observador contribui para desmistificar a neutralidade do etnógrafo. Um conceito mencionado por Behrendt – *Standpoint theory* – tem o seu paralelo, na literatura antropológica lusófona, no conceito-chave que venho convocando, o de *lugar de fala*, o qual foi desenvolvido a propósito da perspetiva das mulheres negras no Brasil. Aproximando-se das leituras encontradas em bibliografia de língua inglesa, o termo assume um sentido de crítica à hierarquização na produção de conhecimento e evidencia a posição dos saberes académicos como brancos, ocidentais e patriarcais – posição crítica assumida diversas vezes no decurso da produção desta dissertação. Por não me enquadrar em nenhuma dessas posições de poder, coloco-me no lugar de fala dos grupos marginalizados e que experimentam as consequências dessas formas de hegemonia na produção de saberes. O facto de ter uma identidade de género

---

<sup>13</sup> Entrevista concedida via Zoom meeting em Maio de 2020.

não binária e de viver como imigrante do hemisfério Sul num país da União Europeia faz-me diariamente experimentar diversas formas de violência, algumas das quais comparáveis às que venho salientando.

Das diversas formas de violência experienciadas por grupos minoritários, arriscaria dizer que a invisibilidade é a pior delas. Nesse sentido, o apagamento histórico experimentado por pessoas de etnia cigana pode ser equiparado, pelo menos simbolicamente, a uma tentativa de genocídio cultural, ou etnocídio. No caso brasileiro, a tentativa de etnocídio contra as populações ciganas fez com que, até hoje, muitas pessoas tenham perdido a conexão com a sua própria etnia e história, sendo eu próprio uma das pessoas que experimentaram esta forma de violência.

Como descreve Djamila Ribeiro em *O que é o lugar de fala?* (2017), “não estamos falando de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania” (p. 61). Assim, a discussão sobre o lugar de fala é importante porque nos faz perceber que todos nós pertencemos a alguns desses espaços; e reconhecer os espaços de privilégio é uma oportunidade para revisitar e reivindicar as posições sociais em que estamos inseridos. Isso quer dizer que todos podem e precisam de falar sobre as formas de violências ou opressão em que são colocados, e que o reconhecimento desses espaços é fundamental para percebermos as condições de fala do próprio pesquisador, ainda que essa posição seja de privilégio. Em suma, todos temos algum lugar de fala. Numa revisão da obra de Djamila Ribeiro, Thayanne Freitas sumariza a questão da seguinte forma:

Ampliar a discussão não significa abandonar esse lugar de fala, isso é impossível, pois todos nós partimos de um. É fundamental que a problematização vá além de quem é atingido por ela, pois faz com que esse outro pense na sua própria posição social. As mulheres negras, se restringissem que mulheres brancas tratassem sobre racismo, por exemplo, distanciariam a oportunidade de que essas mulheres repensem sobre suas responsabilidades na manutenção de subalternizações, o que faz com que elas se mantenham na posição cômoda de privilégios sem reflexão. Porém, essa fala precisa estar situada no seu lugar, ou seja, essa mulher branca ao falar sobre racismo deve compreender a sua posição e que o protagonismo de luta é da mulher atingida pelo racismo. (Freitas, 12 2019)

A perspectiva adotada no presente trabalho e a dimensão que acrescento ao referir o meu lugar de fala permitem-me abordar questões relativas à relevância do empoderamento das comunidades ciganas e, em particular, como o conhecimento – e mais do que isso, a valorização do conhecimento produzido nas comunidades – pode ser

um instrumento de poder no seio das mesmas. Nesse sentido, o conhecimento produzido sobre grupos minoritários deve ter um papel emancipatório, devolvendo às comunidades o que é produzido a partir das suas perspectivas e deixando isso claro.

Como antropólogo, pareceu-me fundamental que durante a etnografia essa questão fosse explicitada mesmo durante as entrevistas, valorizando as narrativas que me foram apresentadas, reconhecendo valor na forma de produção das mesmas, e entendendo que o meu papel enquanto investigador não é o de avaliar ou descodificar os pensamentos e conhecimentos produzidos nas comunidades, mas exatamente o inverso: entendo que a formulação do conhecimento académico precisa de ser reavaliada e descodificada para então ser instrumentalizada por pessoas e comunidades que, na construção das suas próprias narrativas, ainda hoje sofrem com imposições colonialistas e hegemónicas.

Por isso, parece-me ser fundamental e mesmo imperativo, para a formulação de uma identidade pós-colonial em determinada sociedade, o respeito pelas diferentes formas de entender cultura, pelos diferentes valores morais, filosofias, produção de saberes, especialmente respeitando as histórias suprimidas pelas estruturas coloniais que marginalizaram e invisibilizaram vozes minoritárias, oprimidas e subalternas. De forma a que esse objetivo não seja apenas retórica académica, devem ser pensados mecanismos estruturais de organização e mobilização dessas minorias e formas de se manterem juntas e cooperativas, conforme refere Behrendt, em relação ao caso australiano:

Our most powerful tool in this is the assertion of our sovereignty, our unapologetic stance that our Aboriginal culture, our philosophies, our values are the things that define us as we work in the institutions of the colonizer – whether that is within the courts, within the bureaucracy, or within the academy. For our next generation of young warriors scholars: keep moving forward with the important work you are doing, support each other, hold onto our sense of community and connectedness. Take the time to write one email or note to one of our warriors who you admire and tell them. Let them know they have your support, that we are all in this battle together. Let them know that you are thinking of them. Let them know the community values them. Not only will you make the person who receives your letter of encouragement and support stronger, you will feel yourself becoming stronger. (Behrendt 2019: 186)

## **2.4. Observando o Observatório**

A delicada questão da violência epistemológica foi abordada em entrevista à Professora Doutora Maria José Casa-Nova, presidente e fundadora do Observatório das Comunidades Ciganas – OBCIG – uma unidade informal integrada no Alto Comissariado

para as Migrações. Maria José Casa-Nova considera que os estudos académicos contribuíram mais no passado do que no presente para uma visão estereotipada e romantizada das culturas ciganas. É mais problemático reconhecer, contudo, que os seus efeitos perduram a vários níveis. As discrepâncias em termos de vozes e de circulação de referências, quer ao nível das publicações, quer ao nível da oralidade, marcam a realidade presente. Essa perceção é notada na própria configuração organizacional do observatório cigano, que apesar de propor um espaço para confluências de estudos ciganos, não possui no seu quadro de funcionários e lideranças, nenhum membro cigano. Eis um tema que merece ser desenvolvido, dedicando uma atenção especial a alguns trechos da entrevista concedida.

Maria José Casa-Nova é socióloga, docente da Universidade do Minho, e vem desenvolvendo trabalhos sobre comunidades ciganas desde 1991. O meu contacto com ela foi conseguido a partir de troca de mensagens pela rede social Facebook, através da página do Observatório. Após essa primeira abordagem, trocámos *e-mails* e conseguimos realizar a entrevista – uma vez mais em plena crise pandémica – através da plataforma Zoom meeting em maio de 2020.

Não sei se o Bruno já visitou o *site*. Portanto deve ter lido que o observatório tem como sua principal missão fazer investigação, ou publicar investigação, que ajude a formar uma política pública. Portanto, este é o objetivo fundamental do Observatório, não é? Aliás, um observatório é para observar, não é? Claro que entre o objetivo e depois as práticas, as coisas são diferentes, e como os orçamentos são extraordinários ou têm sido extraordinariamente miúdos, o Observatório, no seu curto tempo de vida, não conseguiu ainda fazer muita investigação própria. Tem publicado mais observação que tem sido produzida por pessoas que fazem mestrado e pessoas que fazem doutoramento. Portanto há aqui uma dimensão que é muito importante, e que face a constrangimentos económicos, não tem sido propriamente cumprida como eu gostaria. O observatório nasceu dentro da estratégia nacional para a integração das comunidades ciganas, e nasceu na altura em que esta estratégia estava para consulta pública, estava sendo inaugurada, consultada; e entre outras ideias, sugeri que fosse criado um observatório, porque achava que era importante ter um observatório, pronto. (Entrevista a Maria José Casa-Nova, maio de 2020)

Existe um posicionamento institucional, expressamente referido na entrevista de Maria José Casa-nova, que tem sido criticado por ativistas ciganos: o facto de o Observatório assumir e sancionar a posição de um observador de fora. Quando é referido que o Observatório tem o objetivo de observar, fica claro que pessoas brancas, não ciganas, estão no papel de observadores, o que coloca os ciganos no papel de observados.



Trata-se de os observar para analisar e propor políticas públicas, uma perspetiva que pode ser um dos fatores responsáveis pelas dimensões paternalistas das políticas públicas produzidas pelas instituições portuguesas para lidar com comunidades historicamente marginalizadas.

Existe ainda uma outra dimensão delicada: a questão de essas instituições serem mantidas e financiadas com recursos públicos. Nesse sentido, a crítica produzida nos espaços ativistas ciganos justifica-se na medida em que, de facto, pessoas brancas não ciganas têm acesso a recursos, sejam do Estado português ou de fundos europeus, para financiar pesquisas sobre grupos minoritários. Ora, os grupos minoritários não se sentem representados nesses espaços institucionais que os objetificam através de uma alegada produção de conhecimento, geradora de narrativas próprias; e que consequentemente desviam o acesso a recursos que poderiam ser mais diretamente destinados aos seus interesses enquanto vítimas de opressões. Atente-se ao seguinte excerto:

E este ano é isto porque eu coordeno um projeto internacional que se chama RISE<sup>14</sup> ... que foi um projeto financiado pela comissão europeia. No âmbito desse projeto, a equipa portuguesa construiu um guia de boas práticas, um *outlet*, com os resultados que obtivemos com a implementação do projeto, de um agrupamento de escolas com crianças ciganas evidentemente, com bons conhecimentos, e construímos professores como mediadores culturais. (Idem)

O Observatório cigano tem uma legítima preocupação com as questões relativas à frequência escolar por parte de jovens ciganos, mas não traz à luz, por exemplo, as dificuldades de acesso dos jovens ciganos que querem ingressar nas universidades hoje e que não o conseguem por falta de recursos financeiros. O problema poderia ser levado mais longe se a questão dos professores como mediadores culturais contemplasse a questão da ausência de professores ciganos no ensino básico e secundário, pois são problemas interligados, de reprodução de um sistema que marginaliza o acesso a posições de ensino. O Observatório também nega espaço de voz a adultos ciganos que, apesar de não terem os seus conhecimentos validados por instituições académicas, possuem grande capital cultural, social e político acumulado. Assiste-se a uma desvalorização de conhecimento, quando merecem ser ouvidos, desde logo, sobre quais são as prioridades para as comunidades ciganas e quais as possibilidades sustentáveis para uma mudança

---

<sup>14</sup> RISE: Roma Inclusive School Experiences, financiado pela Comissão Europeia no âmbito do programa Rights, Equality and Citizenship.

significativa na perspectiva de políticas públicas voltadas para as comunidades ciganas em Portugal.

Há uma dimensão que não pode ser notada por pessoas em posições de privilégio e que diz respeito às microformas de violência que marcam e limitam a produção de saberes institucionalizados e o acesso a espaços de tomadas de decisão. Enquanto socióloga dedicada aos estudos ciganos, Maria José Casa-Nova está obviamente ciente das desigualdades existentes, a que contrapõe uma igualdade, por assim dizer, idealizada:

Quando se diz “eles não se querem integrar” o campo está todo minado, está tudo minado, porque não existe um nós e um eles, somos todos nós. Eu tenho que me querer integrar no universo dos outros e os outros têm que se querer integrar no meu universo. Isso é construção par a par. A igualdade do ponto de vista discursivo e das práticas. (Idem)

Apesar de querer concordar com a posição de Maria José Casa-Nova, é importante entender que não só não há igualdade política numa relação entre pessoas brancas e minorias ciganas, como também essa desigualdade política é por sua vez suscetível de esconder diferenças significativas e desde logo narrativas vernaculares que se poderiam afirmar pela positiva. Olhando para o próprio material que é produzido pelo Observatório, fica claro que existe uma posição de privilégio exercida pelas pessoas que trabalham no mesmo e que, em certo sentido, excluem as pessoas-vítimas da possibilidade de gerarem as suas próprias soluções. Em suma, o Observatório tem acesso a recursos financeiros, intelectuais e culturais para observar as culturas ciganas a partir de uma situação de benefício e isso de várias formas pode violentar membros ciganos que, por questões estruturais, não tiveram acesso a essas posições de tomada de decisão, essenciais para criar um espaço de verdadeira representatividade para as comunidades ciganas. Ter pessoas ciganas em posição de visibilidade a esse nível é fundamental para o empoderamento dessas comunidades, de forma a gerar alternativas de inclusão que respeitem as trajetórias ciganas, as suas vozes e palavras, textos e protestos, reconhecendo todos os níveis de violência, inclusive epistemológica, experimentados por essas comunidades.

A minha intenção aqui não é constranger determinados académicos que há anos desenvolvem trabalhos sobre comunidades ciganas; ao invés disso, pretendo problematizar o facto de que, maioritariamente, apenas pessoas não ciganas produzem conteúdo académico sobre ciganos. O caso da socióloga Maria José Casa-Nova é

emblemático pelas razões já expostas, sendo que usarei aqui um exemplo referido na sua publicação *Família, etnicidad, trabajo y educacion. Estudio Etnográfico sobre los modos de vida de una comunidad gitana del Norte de Portugal* (2008).<sup>15</sup> Ao olharmos para estudos ciganos produzidos por pessoas não ciganas, fica claro, por exemplo, a relação de distanciamento na maneira como são apresentadas a posição do antropólogo e dos indivíduos “observados”. Atentarei aqui especificamente ao capítulo da tese referente às relações de poder na construção de género nas comunidades ciganas. Sobre esse tema, a socióloga escreve:

La lectura de los gráficos nos permite concluir que el poder, en su dimensión expresa, es ejercido mayoritariamente por parte del hombre (y aquél que es ejercido por la mujer es socialmente menos significativo), mientras que el poder, en su dimensión oculta, es ejercido mayoritariamente por parte de la mujer, asistiéndose al ejercicio de tipos (y cantidades) diferenciados y jerarquizados de poder por parte de los géneros. (Casa-Nova, 2008, 75)

O que chama a atenção é que essa “demonstração” nega, por omissão, a existência dessa desigualdade num contexto mais alargado, referindo-me aqui não apenas às diferenças existentes na sociedade maioritária portuguesa, mas nas demais sociedades globais capitalistas que conhecemos. Além disso, diria que é negada, por omissão, a relação colonial na construção de estruturas patriarcais em todo o mundo. Como crítica direta ao trecho mencionado, chamo a atenção para a necessidade de reequacionar a culpa histórica pelas relações de poder expressadas pela socióloga, como sendo indissociáveis de estruturas coloniais.<sup>16</sup>

O meu questionamento vai primeiramente no sentido de entender como um académico critica algo numa dada cultura partindo de um distanciamento tão explícito e negando as mesmas contradições na sua própria cultura. O questionamento fica ainda mais desconcertante quando reconhecemos que a crítica parte de uma académica mulher, género que figura numa posição de inferioridade estrutural mesmo nas sociedades brancas ocidentais, que perpetuam inequívocas relações de poder patriarcais que colocam as mulheres em posição subordinada. Essa narrativa não dá qualquer

---

<sup>15</sup> O estudo refere-se à sua tese de doutoramento, publicada pela Universidade de Granada.

<sup>16</sup> A este respeito, e transpondo para um contexto colonial no sentido mais estrito do termo, é oportuno citar uma passagem de “Colonizing Bodies and Minds: Gender and Colonialism” (2005: 341), de Oyèrónke Oyěwùmí, referente ao facto de que o sistema colonial britânico “did not acknowledge the existence of female chiefs”, e por conseguinte “women were effectively excluded from all colonial state structure”.

espaço para a responsabilidade que as práticas coloniais tiveram na difusão do patriarcado, na construção do mundo que conhecemos hoje, onde as comunidades ciganas são compostas de indivíduos subalternizados e colonizados. Fica um último questionamento: quem beneficia de tal narrativa, e a quem é endereçada tal constatação do “facto social”, ou sociológico, de o homem cigano ser dominante e a mulher servil, remetendo diretamente para as práticas do Orientalismo descrito por Said (1989).

Não pretendo questionar a legitimidade de Casa-Nova em abordar questões relativas a violências contra mulheres em qualquer contexto. O que quero problematizar é que o seu texto, ao abordar a relação sexista sem mencionar a dimensão racial, ignora a perspectiva dos espaços feministas ciganos e evidencia a relação de poder existente entre os espaços académicos e as comunidades subalternizadas “estudadas”. Em suma, existe nessa relação de distanciamento um potencial negativo, no sentido de veicular, mesmo que isso possa acontecer involuntariamente, visões estereotipadas que por sua vez contribuem para preservar injustiças contra as comunidades ciganas. Entender o lugar de fala é entender que a perspectiva do interlocutor é mais do que uma fonte de informação: deve ser valorizada em si mesma e expressada de forma não subordinada. Há igualmente que não esconder as fragilidades da própria experiência de pesquisa a pretexto de somente expor ou “dissecar” a vivência do Outro, pois, como vimos, essa prática de negar as suas próprias fragilidades sugere uma relação hierárquica entre aquele que observa e tem o poder da narrativa e o observado, o qual acaba por ficar exposto à crítica antropológica. Evitar que leituras como essa aconteçam só é possível a partir de um processo de descolonização de mentes e metodologias, entendendo que o alegado distanciamento entre o pesquisador e o pesquisado não é possível e que, ao assumirmos essa impossibilidade, as relações de poder existentes nesses contextos se tornarão mais evidentes.

### **CAPÍTULO 3. ANTROPOLOGIA DE UM CIBERESPAÇO MINORITÁRIO**

Abordar o ciberespaço no contexto desta dissertação deu-se principalmente por questões relacionadas ao *lockdown*, ao confinamento imposto em muitos países do mundo devido à crise de saúde pública relativa ao vírus COVID-19. Tinha agendado uma ida a Portugal em maio de 2020 para começar o trabalho de campo, uma estadia que duraria dois meses na cidade do Porto, todavia os meus planos foram cancelados pela razão mencionada. Apesar de ter tido que abordar a etnografia a partir de uma perspetiva digital, senti que não haveria prejuízo quanto à qualidade do material coletado durante esse trabalho de campo. Basicamente, já vinha mantendo contacto com os meus interlocutores desde o começo da dissertação, utilizando principalmente redes sociais, de forma que a etnografia realizada no ciberespaço já estava a ser utilizada na prática, mesmo antes da inclusão, na bibliografia, de algumas referências metodológicas da antropologia do ciberespaço. O que procuro mostrar neste capítulo é que as formas de interação na rede exercem hoje grande impacto em todos nós, seja nos espaços académicos ou fora deles. Arrisco dizer que mesmo pessoas que não têm computador ou acesso à *internet* são de diversas formas influenciadas e afetadas por essas plataformas, a vários níveis. O que a nossa observação mostrou é que inclusive a identidade que é apresentada fora das redes digitais sofre a influência dos espaços *online*.

Falar de grupos ciganos em qualquer contexto é sempre referenciar e reconhecer as exclusões a que essas populações estão submetidas e isso não é diferente quando abordamos questões relativas ao ciberespaço nessas comunidades. Os relatos no terreno mostraram que a inacessibilidade por parte de pessoas ciganas a computadores e a redes de internet *Wi-Fi* dificulta a vida de muitos, desde as pessoas mais idosas, no contexto do culto religioso, até às crianças que são afetadas em contexto escolar. Por isso, é necessário olhar com atenção para essa realidade num contexto que mostrou que essas ferramentas digitais são fundamentais para a continuidade das comunicações interpessoais em época de crise pandémica, o que deixa mais um alerta para outra dimensão de exclusão a que estão submetidas as comunidades ciganas em Portugal.

#### **3.1. Da co-localização à co-presença**

Vivemos num mundo conectado em rede, dentro e fora dela geram-se novas formas de interação social, contacto e organização, influenciadas pela facilidade no

acesso a novas ferramentas de comunicação. Existem hoje disponíveis diversas plataformas que oferecem possibilidades de organização, tais como redes sociais, correio eletrônico, *blogs*, páginas pessoais e plataformas de jogos *online*, etc. O desenvolvimento da Internet tem mudado a forma de ver o mundo, de interação e percepção sobre o lugar de cada indivíduo e de cada grupo na sociedade, bem como a forma de compartilhar e dividir experiências sociais. A distância física revela-se uma barreira facilmente superada através do contacto com amigos e familiares em diferentes partes do mundo, a distância não é um problema para os utilizadores de diversas plataformas digitais disponíveis atualmente.

Dentro das alternativas que permite a atual situação, proponho aqui uma abordagem a partir do ciberespaço. É evidente que, para além da mudança nas vidas quotidianas, a utilização de ferramentas de rede tem feito parte da realidade académica desde os anos 1990, com o advento da Web 2.0<sup>17</sup>. Esse momento também teve impacto na antropologia – especialmente à nível da prática etnográfica – e verificou-se uma viragem nesse campo disciplinar a partir da necessidade de aceitação e validação de dados de redes para composição de pesquisas etnográficas. Como refere E. Gabriella Coleman em “Ethnographic Approaches to Digital Media”: “The diversity and pervasiveness of digital media can make them difficult to study, but also can make them compelling objects of ethnographic inquiry. Still, anthropologists have been slow to enter this terrain—at least until recently, when the trickle of 1990s publications became a steady stream.” (Coleman 2010: 488)

Nesse contexto, cabe aqui mencionar o processo de produção de identidades na rede. Precisamos entender que a performance nos espaços *online* reproduz um ideal de identidade que acaba por se reproduzir nos espaços *offline*. Em “Second Life and Hyperreality” (2008), Michel Maffesoli relata essa relação dos jogadores do popular *game* chamado *Second life* (segunda vida) e o impacto nas performances sociais fora do jogo. Assim, a cultura digital pode ser entendida como uma reprodução da leitura que a pessoa faz de si mesma.

This is what “digital culture” is about. A “galaxy of imagination”. One does not read avatars, one reads himself through avatars. The friend of books became the

---

<sup>17</sup> O termo Web2.0 serve para diferenciar os “meios sociais contemporâneos (Wikis, blogs, vídeos incorporados) dos seus predecessores imediatos, como as páginas Web estáticas”, designados de Web 1.0. (Coleman 2010: 489)

friend of virtual worlds. The reality principle is abandoned to the profit of a phantasm that becomes reality. But this is a metamorphosis as I have described earlier: superfluous puts aside what is essential; phantasm becomes stronger than spirit of seriousness (Maffesoli 2008, 4).

Contudo, para lá de qualquer visão idealizada dos espaços digitais, devemos todavia destacar que essas novas formas de representação a partir dos dispositivos atualmente existentes tem-se revelado uma importante ferramenta de fala, ao dar voz e proporcionar representatividade a grupos outrora marginalizados no cômputo dos *media* tradicionais e, sobretudo, colocados à margem da construção de imagens, populares ou acadêmicas, sobre si, com limitações ao nível do controlo sobre os seus próprios discursos. Ao valorizarmos, metodológica e epistemologicamente, as novas formas de comunicação e interação, podemos então deparar-nos com padrões de descolonização dos discursos e inclusive da própria autorreflexão de determinado grupo em posição de subalternidade. Vemos emergir a possibilidade do discurso na “primeira pessoa” gerado a partir da percepção desses indivíduos que há muito sofrem sistemáticas violências epistemológicas. Dentre os diversos grupos que passam a ter voz nos espaços sociais, Collins e Durrington destacam como o uso de novos meios digitais têm significativo impacto na construção do discurso de populações afro-americanas, nomeadamente nos Estados Unidos da América, onde, conforme referem os autores, as mesmas têm uma percentagem mais elevada no uso de *smartphone*: “Now, while people may still not be able to overcome the burdens of colonialism that place them in the “savage slot,” they may be capable of uploading from their devices other representations that may prove challenging to hegemonic discourse.” (Collins e Durrington 2015: 13)

A democratização do uso de ferramentas digitais como *smartphones*, *tablets* e computadores portáteis permitiu, em vastas regiões do mundo, que grupos sociais minoritários ou menos favorecidos no plano socioeconómico, étnico, religioso, ou outro, tivessem acesso àquelas novas plataformas. Não pode ser generalizado, é certo, o acesso em termos de *hardware* e *software*, havendo certas zonas do mundo, como a África subsariana, onde os fluxos de Internet são comprovadamente muito mais reduzidos do que nos países ricos do hemisfério Norte. Devem também ser tidas em conta as restrições e limitações de natureza política, em países como a China, onde os acessos a determinadas plataformas e conteúdos são controlados ou bloqueados. Representantes do subcampo disciplinar da Antropologia da globalização têm reiteradamente chamado a atenção para esse problema de idealização do mundo virtual. Contudo, são também numerosas as

situações em que grupos marginalizados ou sem espaço de fala nos *media* tradicionais passam a ter a possibilidade de demonstrar suas posições, insatisfações e posições em relação a factos, circunstâncias ou representações que marcam as experiências de vida, quotidianas e não só, das suas comunidades.

A viragem digital caracterizou diversos movimentos políticos em diversas partes do mundo, revelando novos contornos nas formas de se ver e se relacionar. Eventos como a “Primavera árabe” em diversos países do Médio Oriente, em 2010, as “Jornadas de Junho” no Brasil em 2014 ou em Hong Kong em 2019, mostram o potencial impacto da inclusão dessas novas plataformas digitais nas relações interpessoais e intergrupais nos mais variados contextos sociais. Em suma, a utilização desses recursos por populações marginalizadas e colocadas em posição de subalternidade desafiam percepções binárias e hegemónicas sobre o mundo. Assim a Internet revela-se como um espaço que evidencia a pluralidade e peculiaridade de grupos que compõem o mosaico social. Deve acrescentar-se, como refere Coleman, que algumas comunidades, com sejam Povos Indígenas, procuram gerir a acessibilidade dos conteúdos em função de critérios de sacralidade, iniciação ou outros parâmetros de restrição cultural. Isso tem levado a uma reflexão, por parte de antropólogos e etnógrafos colaborativos, quanto a desocidentalizar a compreensão do espaço digital: “The particular debate over ‘free culture,’ however, perhaps too heavily relies on binaries like ‘open and closed’ or ‘proprietary and free’” that overlook other modes of circulation and access than those of capitalist proprietorship and liberal access.” (Coleman, 2010 491)

Reconhecido o papel das redes sociais na formação e remodelamento dos arranjos sociais, não parece um exagero dizer que não é mais possível entender o mundo *off-line* sem perceber os movimentos e relações *on-line*. A percepção dos impactos gerados pelas interações em rede é fundamental, porquanto as mesmas são geradoras de movimento, formulação e desenvolvimento cultural nas sociedades contemporâneas. Em contrapartida, Collins e Durington argumentam que não se deve exagerar essa transformação, na medida em que as circulações do passado eram muito significativas e podiam ser descuradas pelos antropólogos que “recortavam” a realidade de forma a eliminar muito do ruído associado aos fluxos. “Does anthropology need to make these cuts?”, perguntam os autores. E acrescentam como resposta:

In order to rescue the romantic version of the “anthropologist as hero”, perhaps. But not if we are ready to admit that this was part of a general, pernicious ideology



that has trailed us for many decades, a “parasite anthropology” that continues to infect the ethnographic encounter – one that takes without giving (Collins 2013). At the very least, the last thirty years of anthropological soul-searching has led to the admonition that a great deal of hermeneutic violence was needed to reduce the networked encounter to the lone ethnographer washing up on the beach to study the natives. (Collins e Durington 2015: 21)

Os autores admitem que “at some point the network needs to be cut”, isso é uma necessidade não apenas social, como cognitiva. Em todo o caso insistem no facto de que a antropologia ou “as antropologias” são sempre redes, “open-ended strings of exchange and circulation”, que não começam nem acabam, tal como as realidades estudadas e no respeito pelas mesmas. Evocando como exemplo a célebre Expedição de Cambridge ao Estreito de Torres de 1898, Collins e Durlington relembam que muito se terá perdido nos relatórios produzidos pelos seus membros, considerando que o trabalho de campo foi produzido entre ilhas e num contexto colonial que suscitava toda a ordem de conexões. E acrescentam:

And we would argue that networked anthropologies today (whether acknowledged as such or not) suggest the same pattern of relationship, reciprocity, and mobility. Like the Torres Straits expedition, we would also argue that the technological advances associated with ICTs, including all of the technologies associated with social networking sites, are less about novel forms of human interaction than they are about highlighting different qualities in human lives and relationship: cutting the network in a way that elaborates human identity and relationships through tangled skeins of human and non-human agency. (Collins e Durlington 2015: 22)

Para Feldman (2011), “contemporary ethnography does not simply transcend the local, but rather it shows how place is composed of processes that link a multitude of locales around the globe.” (cit. in Collins e Durlington 2015: 13) O uso de novos meios de comunicação sociais e plataformas *online* apresentam novas percepções de espaço. Seja no quotidiano, na vida política ou social de determinado grupo, grandes mudanças se fazem presentes e isso tem impacto diretamente nas formas de comunicação e interação com o outro e com o meio no qual estamos inseridos. A distância física e geográfica deixa de ser um fator determinante na formulação de interação entre pessoas, troca de ideias, organização em espaços públicos ou até exercícios de diversas atividades profissionais. O advento da Web2.0 proporciona que a ideia de presença, não esteja limitada mais à barreira de localidade.

Na perspectiva etnográfica, a percepção do terreno e a inserção no mesmo são fundamentais, mas é possível argumentar que a presença não está necessariamente ligada à ideia de localização em determinado espaço. Atualmente, existe uma maior desconexão entre a ideia de presença e a de localidade.

Um dos muitos desafios impostos aos antropólogos está associado a questões logísticas relacionadas com o trabalho de campo. Essa dificuldade pode surgir por diversas razões, mas o contexto atual oferece maiores possibilidades de diversificação nas formas de coleta de dados, demonstrando novas vias, nomeadamente no âmbito do ciberespaço, para superar dificuldades físicas locais, não comprometendo, antes reinventando a imersão etnográfica caracterizada pela presença no campo.

Para entender melhor a relação entre presença e localidade, Anne Beaulieu, no artigo “From co-location to co-presence: Shifts in the use of ethnography for the study of knowledge”, apresenta uma importante perspectiva sobre a relação entre dois conceitos a que chama de *co-localização* – que se refere a localização e presença física no terreno – e de *co-presença* – que se refere a uma presença no terreno sem a necessidade de estar presente fisicamente no mesmo. Assim, ferramentas tecnológicas podem ser usadas para levar a presença do antropólogo até ao terreno. A autora explora a relação entre esses dois conceitos e estabelece a co-presença como uma estratégia epistémica distinta, “a distinct epistemic strategy that leads the ethnographer to ask, ‘How can I establish co-presence?’ rather than ‘Where do I go?’” (Beaulieu 2010: pág.)

Essa percepção do terreno demarca a importância de estar presente sem necessariamente está no local, mas sem comprometer a geração de vínculos com as fontes. Coloca o antropólogo como mediador de uma relação de pesquisa que dá prioridade às vozes do grupo “observado”, enquanto atenua a necessidade ou obrigatoriedade de superar desafios logísticos que dificultam ou em alguns casos inviabilizam a possibilidade do trabalho de campo tradicional.

The issue for ethnographers is therefore not to go beyond the texts and traces, nor simply to take notice of their presence, but to find a way to fully embrace them as part of the field. Because it does not assume the centrality of shared space, the notion of co-presence can be useful in ethnographies of e-research, as well as of other fields in the sciences and humanities that involve highly mediated forms of research (Beaulieu 2010: 5)

Uma observação detalhada acerca da infinidade de materiais disponíveis em plataformas com atualizações diárias, em diversas formas de meios de comunicação

digitais, pode proporcionar benefícios na abordagem do terreno sem a necessidade da co-localização. Esses benefícios têm sido incorporados por outras disciplinas, mas permitem em especial ao antropólogo enquanto o etnógrafo um acesso ao terreno e uma inserção no mesmo, encontrando elementos interpretativos para a sua pesquisa sem comprometer o rigor metodológico necessário para a sua observação.

Coleman divide ou demarca a etnografia digital em três categorias, destacando a sua importância e relevância respectivas na produção etnográfica atual. Em comum às três categorias, temos a possibilidade de demonstrar a variedade de formas sob as quais ocorrem as interações sociais virtuais. Essa perspectiva comum às diferentes etnografias mostra-nos que o trabalho do antropólogo, no recorte da Web 2.0, recai diretamente sobre materiais intertextuais.

Outro fator que chama a atenção na abordagem do cyber espaço, no contexto da Web 2.0, é a possibilidade de o etnógrafo poder propor uma abordagem indireta, isto é, sem forçosamente expor a sua pesquisa, pelo menos desde o início, aos potenciais interlocutores. Assim, é possível reconhecer o terreno antes mesmo do contacto com as fontes. No universo da presente pesquisa, esse fator foi fundamental para a ulterior aproximação com as comunidades ciganas em Portugal. Essa proposta permitiu que durante a pesquisa diversos materiais fossem obtidos, de facto, mesmo antes do contacto com as fontes. Trata-se de um trabalho que, como descrito por Thais Garcia (2009), se conecta com a arte do “espreitar”, com implicações éticas óbvias, ainda que ambivalentes:

While in the offline world observation requires at least the minimal participation of “being there,” many online settings provide the opportunity for completely unobtrusive observation: the researcher can observe by “lurking.” In some online contexts the presence of the lurking researcher is undetectable, in others, the researcher’s presence in the interaction may be detectable, but not his or her identity. We found that online ethnographers have a variety of perspectives on the advisability and ethics of lurking. (Garcia 2009, 59)

### **3.2. Críticas à abordagem netnográfica**

Durante o tempo em que estive coletando materiais de campo, pude receber algumas críticas a essa abordagem feita através de diferentes relatos. Para alguns dos participantes, a abordagem virtual, não substitui a abordagem presencial. Isso evidencia-se também na questão dos próprios cultos. Para alguns dos entrevistados o facto de não poderem ter os cultos presenciais é um fator que prejudica a comunhão. Todavia, essa

pesquisa deu-se num momento em que essa realidade não era uma opção e assim todos tiveram que se adaptar e legitimar esses espaços virtuais mesmo entendendo que não era o formato de aproximação ideal para as práticas de culto.

O que chama a atenção nessas críticas é que, apesar de serem legítimas, não atentam para a quantidade de material que é atualizado nas redes sociais diariamente e em diferentes formatos. Seja na preparação dos cultos *online*, nos materiais compartilhados ou nos comentários nas caixas de notícias, muita informação circula e proporciona não só um importante meio de coleta e organização de dados, mas também revela o mundo virtual como um espaço para construção de identidades individuais e coletivas. Entretanto, como bem pontua Adam Fish (2011) essa posição está ligada a um mito de imaterialidade dos espaços digitais assim, para ele: “Compounding this methodological dilemma are myths that the internet is immaterial, nowhere or everywhere at once, and forms an interconnected global village.” (Fish 2011, 17) O que é importante pontuar aqui é que apesar de observar a existência de uma mistificação ou subvalorização das relações desenvolvidas a partir dos espaços digitais por serem considerados imateriais e que a internet apenas produz aldeias globais, não se justifica na prática.

É preciso levar em conta que a produção de materiais desenvolvidos e reproduzidos na rede é uma ramificação das relações individuais existentes fora dela, criando redes afetivas sociais e criativas que se relacionam com o dia a dia para muitas comunidades. Além disso, no contexto atual da pesquisa essa característica mostra ser ainda mais relevante e curiosa, tendo em conta que essa forma de comunicação e interação foi por alguns meses a única possível para os indivíduos que compõem o campo observado. Assim, o espaço da internet é também um espaço físico, de produção de conhecimento, conflitos e experiências coletivas que dialogam diretamente com o mundo fora da rede.

### **3.3. Uma metodologia netnográfica inclusiva e colaborativa**

Diversos estudos em diversas áreas nas ciências humanas têm-se debruçado sobre novas (e velhas) formas de organização a partir dos meios digitais desenvolvidos, sendo evidente que a Antropologia tem desempenhado o seu papel nessa observação. Todavia, a adoção de práticas metodológicas alternativas tem demonstrado ser um desafio maior nos debates acerca dessas novas plataformas, digitais que estão distantes de um consenso. Nessa perspectiva, é de fundamental importância que o antropólogo esteja atento às

diversas camadas de utilização e constante ressignificação de diversos símbolos sociais no mundo dentro e fora da rede. Collins e Durington (2015), ao reconhecerem quão importante é para os estudos contemporâneos de Antropologia considerar o uso dessas novas plataformas de interação social nos estudos etnográficos, destacam em particular a necessidade de considerar as autorrepresentações, os *uploads* feitos pelos “outros” nos seus próprios espaços discursivos, como formas de conhecimento *antropológico* que não devem ser submetidos forçosamente a uma decodificação académica hegemónica:

[W]e consider these representations to be forms of anthropological knowledge that we cannot afford to ignore; whether we credit these community media with the power to reshape the lives of people is a question, we think, that cannot be answered in any simple way. The fact is that, in a networked world, we are connected to people and their self-representations in many ways. (Collins e Durlington, 2015: 13)

A abertura metodológica proporcionada pela netnografia relaciona-se assim com a minha abordagem colaborativa, almejando quebrar barreiras entre a academia e o mundo social observado. Neste sentido, um modelo de questionário elaborado por e em diálogo com pessoas pertencentes ao grupo observado pode trazer mais respostas e percepções do terreno do que perguntas geradas a partir do ponto de vista do antropólogo. As premissas dessa via de pesquisa assentam numa ideia pós-colonial de valorização, e não desconstrução, do discurso produzido pelo grupo social sobre o qual recai a investigação. Antropologia colaborativa, nesse sentido, e como destacam Collins e Durlington, tem um imprevisto antecedente histórico nos anos 30, na experiência denominada “Mass-observation”, que consistiu em permitir o registo, por milhares de voluntários, das respetivas vivências durante vários anos a partir da data da coroação do rei Jorge VI em 12 de maio de 1937. “As collaborative anthropology, M-O [Mass-observation] built up networks of contributors from all over – a participatory project that decentralized the production of ethnographic truths” (Collins e Durlington 2015: 23). Os autores relembram que Malinowski chamou a essa experiência uma “cocktail conception of truth”, mas não hesitam em afirmar que é inspiradora para uma “networked anthropology”, desde que sejam respeitados alguns critérios, nomeadamente:

(...) [M-O] opened up the possibility for a networked anthropology that (1) established connections between the contributors; (2) democratized the tools for ethnographic investigation; and (3) valued those products as genuine anthropologies in their own right. This more horizontal approach becomes much

more of a possibility following the advent of user-generated content and Web 2.0. (Collins e Durnington 2015: 24)

Trata-se também de contornar, através da netnografia, a sistemática violência na representação de determinados grupos. O presente trabalho tem como objetivo a busca de uma forma de ruptura em relação a comportamentos académicos padronizados, procurando democratizar a pesquisa a partir de técnicas que facilitem a compreensão do material apresentado sem uma excessiva sobreposição de conceptualizações e jargões disciplinares. Como já referi, é possível adotar formas de escrita mais simples que promovam a recolha e partilha do material de campo sem comprometer a linguagem e a narrativa expostas pelos informantes/colaboradores no âmbito de plataformas digitais e encontros virtuais. Aqui, as inclusões teóricas passam a ser entendidas em termos de complementaridade do descrito no trabalho de campo e não o contrário, dando assim prioridade ao grupo em questão, que se coloca nesse trabalho como protagonista. Justifica-se assim a busca por uma dissertação como espaço de expressão, dentro da academia, para grupos historicamente marcados por pouca representação nesse universo.

A minha proposta netnográfica baseou-se na coleta de materiais já existentes nas páginas e perfis em redes sociais de membros da igreja Filadélfia do Porto, bem como em páginas ligadas à temática da inclusão cigana. Além disso, como já mencionado anteriormente, a plataforma *Zoom meeting* foi utilizada para a realização das entrevistas.

Até que ponto pode ser chamado de observação participante o método de observação de movimentos e conteúdos gerados em páginas do *Facebook*? Na mitologia da antropologia, é a partir da observação participante que será possível abarcar o contexto sociocultural de forma a encontrar respostas válidas acerca do grupo estudado. Conforme refere Marietto, a observação participante “envolve (...) conversas para descobrir as interpretações dos participantes nas situações em que estão envolvidos”. O objetivo da mesma é “produzir uma ‘descrição densa’ da interação social em ambientes naturais”, sendo que “os informantes são incentivados a usar sua própria linguagem e conceitos diários para descrever o que está acontecendo em suas vidas, esperando-se que no processo emergja uma imagem mais adequada do contexto de investigação como um sistema social descrito a partir de uma série de perspectivas dos participantes.” (Marietto 2011: 40)

Mais do que uma reflexão teórico-conceitual em torno das metodologias netnográficas, a minha prioridade, contudo, foi dar primazia à palavra dos meus próprios

interlocutores no terreno, ainda que virtual. Nesse sentido, procurei estar ativamente conectado a página das maiores lideranças ciganas no país. Exemplos são páginas pessoais de lideranças como Eduardo Cabeça, Maria Gil, Linício Mateus, Bruno Gomes, também acompanhando páginas de igrejas e associações que atualizam informações com frequência, tais como União Romani Portuguesa, Igreja Filadélfia do Porto, Iniciativa cigana: Dessa vez não é um cravo é uma cereja, Igreja Assembleia de Deus Fogo no altar, entre muitas outras páginas que proporcionaram rico material para entender o atual universo da pesquisa. Além da observação nas páginas, foram estabelecidos contactos utilizando o espaço de *chat* disponível na própria plataforma da rede, o que permitiu perguntas diretas e conversas informais com as fontes mencionadas. Outra forma de contactar as fontes foi o *WhatsApp* que permite contactos e criação de uma comunicação mais aberta, próxima e informal, permitindo uma certa forma de “observação participante” no terreno virtual.

Uma preocupação que surge no contexto da coleta de dados etnográficos através da internet prende-se com a forma de trabalhar os muitos materiais disponíveis *online* sem comprometer o compromisso com as fontes, ou seja, como apresentar um material que respeite as suas vozes e as suas narrativas, ao mesmo tempo criticando abordagens e conceitos forjados noutros lugares e noutros tempos. Essa problemática é referida por Christopher Kelty em “Culture In, Culture Out” (2010), uma introdução ao número especial da revista *Anthropological Quarterly* dedicado ao tema “Anthropological Perspectives on Knowledge in the Digital Age”. Cabe ao etnógrafo uma coleta de dados que evidencie a realidade em termos discursivos e que possa servir de base para críticas futuras, numa proposta de etnografia que se proponha aberta para ser reinterpretada e reavaliada, entendendo que isso pode ser uma alternativa para problemas que existam ou que venham a existir a partir da inclusão de novas narrativas e perspectivas. Isto aplica-se especialmente em contextos de constante transformação, como temos experimentado no advento de novas tecnologias e formas de comunicação, além de enriquecer o campo de pesquisa. Uma das tarefas, no presente trabalho, consistiu em procurar demarcar o que está sob o guarda-chuva da cultura e o que está fora; e a metodologia aplicada bem como a seleção de materiais são elementos fundamentais para a construção colaborativa de tal narrativa.

Uma dimensão importante abordada neste trabalho refere-se então às leituras que se fazem hoje da cultura; como salientei no capítulo 1, é importante referirmos *cultura* como um termo aberto e dinâmico, evitando idealizações e essencialismo. Assim, é

inegável que os avanços tecnológicos têm levado cada vez mais a gerir interações sociais nas mais diversas plataformas digitais, sejam jogos de computadores, conferências *online* ou relações em redes sociais. Validar apenas formas “tradicionais” de interação pessoal, negando os novos mecanismos de contacto e percepção da localização é repetir formas de idealização que desconectam as ciências sociais das variantes e movimentos que são gerados na práxis social do quotidiano das pessoas. Entendo que os movimentos pós-estruturalistas propostos sobretudo a partir dos anos 1980 nos permitiram e permitem, enquanto etnógrafos, observar e validar a cultura a partir de uma perspectiva desconstrutiva, o que nos traz hoje a possibilidade de verificar e legitimar diferentes espaços e formas de produção de saberes e características culturais dentro de determinados grupos sociais. É nesse sentido que vai a reflexão de Kelty:

One might re-think, therefore, the critiques of ethnographic authority in the 1980s through this lens. They can be read not as critiques of the culture concept, or of the pretensions to scientificity (they certainly were in some quarters), but as critiques of the authority of the concept of culture (or of science more generally). What these critiques proposed was the impossibility of authoritative knowledge about the social world; what they brought about was the slow motion destruction of the impossible though up to that point real, authority of the concept of culture. (Kelty, 2010: 12)

Kelty estabelece ainda uma interessante analogia entre a linguagem dos programadores e a percepção sobre cultura nas ciências sociais. Aqui os conceitos de cultura dentro (*culture in*) e cultura fora (*culture out*) referem-se à necessidade de que devemos estar sempre a questionar-nos sobre o que compõe os elementos culturais que as nossas análises referenciam. Para um programador é importante reconhecer que qualquer informação incluída no sistema vai alterar a percepção final do programa, sendo que aquilo que se encontra no lixo e fora dele também influencia o desenvolvimento de um bom programa. Da mesma forma, perceber o que está dentro dos espaços de produção cultural e o que está fora deve ser sistematicamente revisto e problematizado, não no sentido de avaliar qualitativamente a produção desse movimento cultural específico, mas sobretudo o nosso entendimento sobre o que é cultura e quais os elementos que compõem o contexto que estamos a observar. Parece-me correto dizer que no atual contexto de pandemia e restrição social em que vivemos, o impacto dessas novas formas de interação, de contacto e percepção da localização, avançando e desenvolvendo-se de forma tão rápida, ainda precisarão ser revisitados e reinterpretados diversas vezes. Kelty escreve:



Computer programmers are fond of the saying: “Garbage in, Garbage out.” It’s a way of saying that no matter how carefully or precisely one focuses on the computer itself, if one puts bad data in, one will get bad data out. The same might be true of anthropology. If the problem of culture and the cultural remains anthropology’s most lasting, detailed, and problematic kernel, then maybe “Culture in, Culture out” should be our mantra and our warning (Kelty 2010: 15)

Com o objetivo de obter uma percepção mais detalhada das *palavras e vozes*, dos *textos e protestos* (ver capítulo 4) dos grupos e indivíduos ciganos com que colaborei, trazendo as fontes para um lugar de centralidade na perspectiva abordada no âmbito da presente pesquisa, foi utilizado o método de entrevistas abertas e semiestruturadas. A partir dessa técnica de pesquisa, pretendi aproximar-me das comunidades deixando inclusive que algumas das questões surgissem no decorrer do próprio processo de pesquisa, a fim de obter uma visão ampla e participante junto dos grupos ciganos que compõem o universo de estudo.

Foi desenvolvido um modelo de questionário aberto, com perguntas semiestruturadas, mas que permitiram a inclusão de novas perguntas ou observações. A abordagem pelo ciberespaço também nos permite trabalhar com diversas formas de *media*; sendo assim, o questionário pode ser respondido por áudio ou através do envio de um vídeo por alguma das plataformas mencionadas anteriormente. A fim de superar a barreira da escrita e valorizar a oralidade tradicionalmente presente nas culturas ciganas, junto ao questionário foi realizado um vídeo explicativo com o objetivo de criar um maior canal de aproximação com as possíveis fontes.

### **3.4. Diferentes materiais e formas de coleta de dados**

A possibilidade de atuar com uma metodologia da Antropologia do ciberespaço permitiu um maior alcance dialógico, mas também incluir diversos materiais de outra forma imprevistos. Durante esse período, foi possível coletar materiais textuais, visuais, auditivos e cinéticos. A metodologia mencionada também permitiu que outras fontes em diferentes contextos fossem abordadas, inclusive em diferentes países (em particular o Brasil), enriquecendo assim a pesquisa e trazendo diferentes perspectivas sugeridas pelos apontadores teóricos do trabalho ou numa posição dialética em relação aos mesmos.

A opção de utilizar determinados materiais em detrimento de outros – e nomeadamente a seleção de determinadas passagens das entrevistas – é sempre um

desafio, aliás evidenciado em diversos textos que abordam essa questão numa perspectiva interdisciplinar (ver, por exemplo, Foddy 1993; Brinkmann 2013; Lisboa 2016) e através de experiências que tive oportunidade de compartilhar em conversa com outros antropólogos. O que decidi no contexto desta dissertação foi optar por selecionar excertos das entrevistas que foram realizadas, mas conservando as gravações e os respectivos suportes utilizados para *back up*, de forma a perspetivar a sua salvaguarda e criação de um espaço em que possam ser lidas na íntegra. Quanto ao inúmero material disponível *online*, foi selecionado para elucidar algumas das abordagens que referenciamos, mas o presente trabalho não se ateve a uma descrição rígida e exaustiva do campo virtual e, por essa razão, alguns materiais não foram incluídos. O interessante da abordagem por via do ciberespaço, nesse contexto, é que as referências e dados incluídos no decorrer desta pesquisa permitem ao leitor uma busca por materiais complementares de forma autónoma, visitando as páginas disponíveis em *media* digitais abertos ao público.

Além disso, em alguns espaços é possível observar os fenómenos sociais apenas *online*, o que nos traz uma questão interessante acerca das possibilidades oferecidas durante o tempo de confinamento associado à crise pandémica de 2020-2021: os espaços sociais foram todos impactados pelas limitações de co-presença, fazendo com que o contacto *online* fosse o único possível.

Thais Garcia (2009), num artigo publicado no *Journal of Contemporary Ethnography*, intitulado "Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication", propõe um estudo sobre espaços digitais centrados na realidade *offline* e que a influenciam diretamente. Assim, parece correto afirmar que tal posição e estudo de caso dialogam com a atual pesquisa. O autor reflete sobre as potencialidades de uma observação participante *a posteriori*, mas sem prejuízo do trabalho etnográfico dentro do espaço virtual e a respeito das relações e conexões que o mesmo suscita: "Offline participant observation would have strengthened this study and demonstrated how relationships, networks, and other connections within the community were formed or affected by their online dimensions." (Garcia 2009: 56) Aqui, como no caso descrito por Garcia, as participações e interações desenvolvidas *online* foram praticamente as únicas possíveis. Nesse sentido, parece correto afirmar que o material produzido a partir da observação do campo e nos espaços da realização das entrevistas é produto das circunstâncias e do recorte temporal em que vivemos hoje, de forma que o único material disponível é também a única forma de interação possível. Ou seja, a produção de conteúdo *online* é parte da experiência social do momento que vivemos.

Assim, não seria possível entender como o trabalho se desenvolveu durante o referido período de confinamento sem examinar mensagens instantâneas, dispositivos eletrônicos de mão, *sites* das organizações e páginas em perfis de redes sociais – e isso aplica-se não apenas no contexto da pesquisa, mas em todas as nossas relações interpessoais.

Veremos mais adiante que a possibilidade de acesso à internet não é generalizada no campo observado, mas que apesar de algumas pessoas não possuírem capital financeiro ou intelectual para a utilização dessas plataformas, as mesmas são afetadas pela produção de conteúdo nesses espaços. Assim, e não obstante as mudanças na forma de analisar o material coletado, é verificada a relevância, para o etnógrafo, de ter acesso direto ao universo social da pesquisa, uma vez que os participantes se expressam através de performances e comunicações *online*. Conforme refere Garcia:

Observation in online research involves watching text and images on a computer screen rather than watching people in offline settings. However, the technologically mediated environment still provides direct contact with the social world the ethnographer is studying, since participants in that setting communicate through online behavior (Garcia 2009, 59)

Uma das questões metodológicas abordadas no ensaio de Garcia dialoga diretamente com a observação no âmbito da presente pesquisa. O autor refere-se à possibilidade de usar os recursos e ferramentas disponíveis em determinadas plataformas para reprodução e revisitação dos materiais coletados *online*. Assim, foi possível durante o processo de investigação observar diversas vezes e em diferentes momentos os materiais que foram sendo coletados, de forma que a pesquisa se torna dinâmica, permitindo ir conectando os dados empíricos com os materiais teóricos apresentados.

Entendo aqui, como já referido anteriormente, que é a experiência no cotidiano social que dá sentido à academia e não o contrário. Assim, são as experiências observadas e, mais do que isso, vividas no terreno que levam à necessidade de buscar teorias que codifiquem as violências do real em linguagem acadêmica, revelando nessa relação uma crítica ou autocrítica: a necessidade de validação do discurso antropológico que emerge das experiências e vivências quotidianas. É a dialética dessa relação que gera o conhecimento acadêmico, trazendo à superfície um questionamento sobre como os espaços acadêmicos devem trabalhar para devolver o conhecimento produzido àqueles que devem ser beneficiados pelo mesmo no seu cotidiano social, especialmente quando nos referimos a grupos historicamente marginalizados. Eis a síntese e o objetivo que se

procura alcançar na construção dessa relação conturbada e potencialmente fecunda. Esta perspectiva, ao mesmo tempo heurística e política, está descrita mais ou menos explicitamente ao longo da dissertação. No presente capítulo, cabe-nos olhar preliminarmente para a “coleta de dados” ao mesmo tempo que questionamos as ideologias da cientificidade que transformam as palavras de outros seres humanos em anotações e observações suscetíveis de serem sistematizadas para, de um só golpe, facilitar e legitimar a observação etnográfica. Num plano mais terra-a-terra, de exploração das potencialidades metodológicas no âmbito da antropologia/etnografia do ciberespaço, Garcia acrescenta a propósito do papel das “field notes”, ou, melhor dizendo, das novas *field notes* da era digital:

Both textual and visual data can be recorded by “screen save” programs (e.g., Camtasia or Hypercam2) providing a digital “videotape” of an online environment. An online ethnographer can digitally record their visit to a Web site and replay it at will, stopping, starting and moving around in the data as needed. (Garcia 2009, 66)

### **3.5. Alcance e limites dos espaços virtuais ciganos e pentecostais**

Devido ao contexto pandémico, não foi possível realizar visitas presenciais a um culto de qualquer denominação pentecostal no contexto português. Dessa forma, todas as referências etnográficas descritas neste projeto baseiam-se na participação em cultos oferecidos *online* (ou ainda, ocasionalmente, na citação de outros trabalhos etnográficos). Além disso, foi praticada uma “observação participante” em fóruns e exposições de trabalhos ciganos que têm se desenvolvido na cidade de Lisboa.

O ano de 2020, além de marcar a conclusão desse trabalho no terreno, desenvolvido em dois anos, revelou-se um período de grandes constrangimentos para a sociedade mundial, após o surgimento de um vírus de fácil transmissão que obrigou países do mundo inteiro a adotarem políticas de confinamento. A realidade imposta pelo aparecimento do vírus mostrou-se desafiante para todos os setores da sociedade civil e tem exercido grande impacto nas percepções culturais, sociais e políticas em todo o mundo. Esse impacto tem sido especialmente sentido em igrejas, tendo em conta que a comunhão e integração entre os respetivos membros é um pilar central no exercício dessas atividades. A impossibilidade de convivência entre membros de determinado grupo religioso levou alguns líderes a negarem num primeiro momento a seriedade da crise

sanitária e incentivarem os fiéis a continuarem a frequentar os seus espaços de culto. Como instituição pentecostal internacional, a IURD veio a público na figura do seu líder, Edir Macedo, para negar os impactos da pandemia e a necessidade de isolamento, seguido por diversos pastores também de igrejas pentecostais, utilizando as suas plataformas digitais para sustentarem os seus argumentos.

Todavia, esse padrão de comportamento não foi adotado como regra. Prova disso é que a igreja Filadélfia do Porto desde o primeiro momento se mostrou respeitosa em relação às determinações das autoridades portuguesas e fechou os seus espaços de culto. Esse fechamento dos espaços de culto não significou, contudo, a impossibilidade de haver espaços de congregação entre os membros da igreja. Afinal, como forma de contornar as limitações impostas pelo estado de quarentena determinado em diversos países europeus, a igreja Filadélfia do Porto, na figura de seu Pastor Eduardo Cabeça, passou a apresentar os seus espaços de culto recorrendo a espaços digitais, nomeadamente a sua plataforma no Facebook.

Essa realidade imposta pelas circunstâncias vividas não só em Portugal, mas no mundo colocou-me em posição de reformular o trabalho de campo. Aqui, a ideia de co-presença impôs-se em detrimento da co-localização, aproveitando também a oportunidade de relatar esse momento peculiar na construção de alternativas aos encontros presenciais, partindo da perspetiva da Igreja Filadélfia do Porto. Diversos autores demonstram a importância de desenvolver teses que façam uma abordagem de espaços sociais ainda pouco explorados, uma espécie de nichos virtuais situados historicamente num contexto que, sendo global, pode revestir-se de características muito “localizadas” no espaço e no tempo – sendo que neste caso está também em causa um contexto social, político e cultural de especial excecionalidade histórica, devido à crise sanitária que vivemos. Coleman chama a atenção para a singularidade desses nichos pouco explorados em termos etnográficos:

Despite the massive amount of data and new forms of visibility shored up by computational media, many of these worlds remain veiled, cloaked, and difficult to decipher. Long-term ethnographic research is well suited to tease out some of these veiled dimensions, however tentatively, to unearth the remarkable depth, richness, and variability of digital media in everyday and institutional life. (Coleman 2010: 498)

Cabe aqui reconhecer a singularidade do uso dessas redes de comunicação no contexto cigano português. A fragilidade socioeconómica desse grupo não permite

democratizar o uso de novas tecnologias entre essa população. Em conversa com um dos informantes na pesquisa que gere uma igreja pentecostal no Porto, fui informado de que não existe acessibilidade à internet para a maioria das pessoas que frequentam a igreja, que isso impede encontros regulares e, em parte, exclui os membros que não têm acesso à internet de espaços institucionais, incluindo, por exemplo, escolas.

É importante notar que a inacessibilidade ao uso de novas tecnologias é um fator que demarca fronteiras nos espaços de socialização, criando barreiras de exclusão. Observar a presença ou mesmo a não presença nesses espaços virtuais ajuda a elucidar as exclusões históricas a quais estão submetidos muitos desses indivíduos. O atual contexto exige que interações no espaço de trabalho, escola, relações familiares ou com amigos, sejam oferecidos dentro de espaços *online*. A inacessibilidade de um grupo a essas plataformas gera tensões na forma de perceber movimentos de inclusão, contribuindo assim para a perpetuação da exclusão secular a qual está submetida essa população. No contexto da Igreja Filadélfia tem cabido às lideranças criarem alternativas de integração e superar essas limitações socioeconômicas e de espaço.

Como alternativa para contornar a barreira do espaço, notei que os líderes da Igreja Filadélfia do Porto foram, têm sido, ao longo dessa quarentena, importantes vetores de integração, e desenvolvido alternativas que superam as limitações físicas. No primeiro contacto com o Pastor Eduardo Cabeça, líder da Igreja Filadélfia do Porto, verificamos duas estratégias de abordagens interessantes. Uma delas refere-se à realização de cultos *online*. Assim, o pastor tem tido a possibilidade de realizar esse culto virtual e tem a presença confirmada de diversos membros da igreja que interagem com ele durante toda a transmissão ao vivo através de comentários na plataforma. Num dos cultos acompanhados, notamos que é realizado a partir de sua casa, e que o pastor tem a presença de esposa e filhas.

Ao observar o culto realizado pelo pastor e sua família, notei ainda a importância da formulação de identidades face à comunidade. Ao ministrar o culto, o pastor está em presença de toda a sua família e isso parece revelar o ideal de reproduzir o “eu real” além de demonstrar a importância do culto para toda a família e a produção de identidade coletiva naquele contexto.

No artigo intitulado “We Are What We Post? Self-Presentation in Personal Web Space”, Mary Gilly e Hope Jensen Schau (2003), olham para a prática de mercado e padrões de consumo em espaços digitais e identificam os *media* sociais como uma forma conspícua de autorrepresentação do consumidor, investigando as maneiras pelas quais os

consumidores constroem identidades, associando-se digitalmente com sinais, símbolos, objetos materiais. Os autores relatam como esses usuários e consumidores nos Estados Unidos recorrem às suas redes *online* para expressar os seus desejos em relação às marcas que foram selecionadas para esse estudo. A metodologia aplicada é interessante, desde logo a escolha dos informantes, que se deu primariamente a partir da seleção de uma série de *Websites* e não de determinados perfis pré-estabelecidos; ou seja, não houve um grupo específico observado. Em vez disso, o critério era adotado a partir da observação desses *sites*, ajudando a criar uma relativa aleatoriedade. Apenas após essa observação preliminar dos *Websites* é que os participantes foram chamados para entrevistas. A metodologia aplicada nesse estudo permitiu perceber que os participantes usavam esses espaços para exibir uma leitura sobre as próprias interpretações de si mesmos; e o que faz essa pesquisa interessante no nosso contexto é que essa observação mostrou que a forma de se identificar com as marcas afetava a própria percepção de identidade dos participantes. Assim, a leitura de Gilly e Schau mostra-nos que a questão da identidade reproduzida *online* se revela como um ideal de vida que se segue *offline*; assim, cria-se simultaneamente uma realidade expressa através de vídeos e espaços públicos, o que também se relaciona com a percepção psicanalítica de que os indivíduos reproduzem estereótipos projetados sobre si mesmos<sup>18</sup>, entendidos neste contexto como uma vida idealizada pelo indivíduo sobre si mesmo. Assim, transpondo para o contexto do culto, a representação *online* é uma forma válida de entender o contexto social físico de determinada família cigana face à comunidade que acompanha o culto.

Como dito anteriormente, parece existir um ideal imaginado que é projetado nos espaços *online*, mas que conseqüentemente influencia a percepção da vida real dos indivíduos que o reproduzem. No contexto da Igreja Filadélfia, é importante apenas perceber que, mesmo que entendamos os espaços e plataformas *online* como diferentes da realidade, esses espaços também influenciam a tomada de decisões e a projeção de identidade nos espaços *offline*. Por outras palavras, o que vemos *online* é uma projeção ideal da vida *offline*. Abordando o desenvolvimento ritualístico do culto, verifica-se que o mesmo segue, no essencial, a mesma sequência descrita por Blanes na sua etnografia “pré-pandemia”. O pastor começa a sessão com uma oração, nesse momento são pedidas

---

<sup>18</sup> Existem atualmente no campo da Psicologia social diversos estudos que demonstram essa ligação entre auto-representação e estereótipos gerados socialmente. Destaco aqui como exemplo o artigo de Stockard e Dodge “Gender Roles and Behavior in Social Dilemmas: Are There Sex Differences in Cooperation and in Its Justification?” (1988).

a Deus coisas que “tocam o coração na hora” segundo o pastor. Após o momento de oração, segue-se um coro, ocasião em que o Pastor toca a sua guitarra e canta; em alguns momentos, a sua esposa participa também do canto coral. Aliás, o culto é marcado pela presença da família durante toda cerimônia, com pequenas ausências por curtos períodos. O momento de coro é seguido por uma pregação, na qual o pastor discursa sobre o poder de Deus e sua ira. O culto finaliza com uma nova oração e a benção do pastor a todos os que participaram dessa reunião. O culto citado aconteceu no dia 31/03/2020 começando às 23:42 e terminando às 01:13 no horário português.

Como referido anteriormente, os líderes da igreja têm demonstrado preocupação em propor soluções que não excluam os membros da comunidade que não têm acesso à internet em casa. Levando isso em conta, uma segunda alternativa consiste nos contactos entre fiéis por via telefónica. O corpo pastoral da igreja Filadélfia tem-se organizado em reuniões a partir da plataforma *Zoom* para tratar de decisões, resolver questões administrativas e também propor alternativas para manter os membros integrados com a comunidade. Uma das alternativas consistiu na criação de um sistema de chamadas, através do qual o pastor se propõe a contactar por telemóvel com cinco pessoas do universo da igreja, cabendo a cada uma dessas cinco pessoas realizar chamadas com mais cinco pessoas, de forma que em determinado momento todos foram contactados. O conteúdo dessas chamadas consiste em dar apoio e oferecer oração. O funcionamento desse sistema propõe que a pessoa que liga é responsável por apresentar palavras de carinho e suporte ao membro que recebe a chamada. Nesse momento, segundo o pastor, “Deus toca em seus corações” para trazer uma palavra de “ajuda e conforto” especialmente para aqueles que estão em situações mais vulneráveis nesse momento de quarentena.

Em suma, a netnografia<sup>19</sup> possibilita a visão de um mundo conectado que rompe com as barreiras do espaço em diversos sentidos, inclusive entre o mundo da academia e o mundo dos que, outrora, eram apenas objeto de estudo. Existe um reconhecimento de que esse espaço virtual não é consensual, nomeadamente entre os ciganos portugueses.

Algumas de nossas fontes destacaram a limitação no acesso por parte de alguns membros da igreja, por três fatores importantes: (1) não acesso à internet nas habitações dessas pessoas, algumas as quais residem em acampamentos; (2) não acesso a

---

<sup>19</sup> Esse termo se refere ao ramo da etnografia responsável por análise de campos a partir da coleta de dados em formatos digitais.



*smartphones* ou computadores; (3) desconhecimento do uso de novas tecnologias, que impacta especialmente os mais velhos.

Essas dificuldades são também reveladores de fragilidades socioeconómicas a que estão submetidos os membros do universo em questão. As medidas de quarentena impostas pela pandemia do COVID-19, como mencionado anteriormente, exige que mais pessoas estejam conectadas em rede, e essa impossibilidade em muitos dos casos contribui para uma ainda maior exclusão.

Apesar de abordar aqui prioritariamente a questão metodológica acerca da legitimação de uma etnografia no ciberespaço, deixo claro também que é importante reconhecer a relevância do acesso à rede de computadores – a famigerada nuvem – e às plataformas digitais, pois afinal, como vimos no decorrer deste capítulo através de textos oriundos de diferentes partes do mundo, essa parece ser uma nova forma de produção de conhecimento e interação entre indivíduos que compõem uma *sociedade*. A percepção de que a cultura tem sido diretamente impactada pelo desenvolvimento de novas formas de interação faz-nos pensar que pessoas sem acesso a essas plataformas, ou com acesso tardio e limitado, também são excluídas do processo de interação através dessas novas modalidades de linguagem e novas forma de perceber as distâncias espaciais. Consequentemente, são afetadas no processo de interação com uma sociedade majoritária cada vez mais conectada, especialmente em contexto europeu. Cabe aqui reconhecer essa realidade como mais um problema a ser enfrentado e a necessidade de propor formas de tornar mais inclusivo o acesso das comunidades ciganas portuguesas ao ciberespaço.

## **CAPÍTULO 4. VOZES E PALAVRAS, TEXTOS E PROTESTOS**

O presente capítulo figura como o mais desafiante de toda a dissertação. Desde o primeiro momento, pareceu-me claro que não deveria ter pretensão alguma em “representar” vozes ciganas, marginalizadas e invisibilizadas. Ao contrário disso, é meu intento que este trabalho possa ser instrumentalizado pelas comunidades ciganas e que as pessoas que nele participaram e colaboraram possam, direta ou indiretamente, tirar algum benefício do espaço criado a partir do registo acadêmico e da “legitimidade” que esse espaço produz. Por isso, houve uma grande preocupação em como selecionar os materiais que deveriam aparecer na pesquisa e quais deveriam ficar de fora. Outra preocupação pertinente diz respeito à inclusão ou não de comentários que fizessem a ligação das entrevistas com os apontadores teóricos mencionados nos capítulos anteriores. O resultado é que apesar de levar em consideração todas essas questões, as possibilidades de falha, intelectual ou ética, persistem. Por isso, assumo aqui uma posição de humildade antropológica, no sentido em que os trechos transcritos neste capítulo são acompanhados de breves passagens cujo teor meramente analítico, muitas vezes com um simples recurso à paráfrase, se sobrepõe ao interpretativo. Levando embora em consideração os referidos apontadores teóricos, trata-se acima de tudo de evidenciar a importância que têm em si mesmas as vozes ciganas que figuram neste capítulo e, em particular, os trechos citados.

Todavia, por entender que essa importância das entrevistas transcende o uso seletivo das mesmas, deixo clara a intenção de as salvaguardar na íntegra e possivelmente publicá-las em uma das diversas possibilidades on-line. Assim, pretendo respeitar os informantes, meus colaboradores antropológicos, todos muito gentis e que disponibilizaram muito do seu tempo para me darem essas entrevistas. Há aqui uma peleja, por parte de quem os reproduz, pelo reconhecimento da importância desses relatos, sem deixar que nenhum detalhe seja desprestigiado; nesse sentido, não me cabe verdadeiramente a mim, enquanto investigador, avaliar o que é realmente importante no relato de cada um dos colaboradores.

Uma outra dimensão, já mencionada em capítulo anterior, refere-se à forte presença feminina no contexto da dissertação. Como pessoa FLINT e reconhecendo a violência histórica contra as mulheres em espaços institucionais, não posso deixar de salientar que as mulheres ciganas figuram ainda mais como alvo de discriminações numa

perspectiva interseccional<sup>20</sup>, conectando-o por sua vez com uma perspectiva teórica dos feminismos ciganos, já consolidada (Ver Brooks 2012). Em suma, penso ser pertinente aqui demarcar o quanto considero importante prestigiar as vozes ciganas femininas.

#### 4.1. “Maria era cigana”: narrativas de etnogénese

A chegada dos povos ciganos à Península Ibérica remonta ao século XV, de acordo com os primeiros relatos sobre a presença de ciganos em Portugal (Azevedo 2013). Vale lembrar que esses grupos são vistos de forma marginalizada desde a sua chegada ao país, muitos inclusive sendo condenados à morte. Um decreto real enquadrava enquanto crime a presença de ciganos em Portugal: D. João III determinou “que nenhum cigano, assim homem como mulher, entre em meus reinos e senhorios...” e “... entrando, sejam presos e publicamente açoutados com baraço e pregão”. (Mendonça, 2016)<sup>21</sup> As questões de etnogénese cigana, contudo, não se restringem a esse tempo histórico em território português, que pode ser considerado relativamente recente, tendo em conta as ideias de migração e difusão que fazem remontar o grupo étnico a uma ancestralidade que antecede em muito a história de Portugal.

A etnogénese, contudo, não é um tema consensual nos meios ciganos – e seria porventura caso para equacionar uma pluralização do conceito, falando em *etnogéneses*. O trabalho de campo revelou, em qualquer caso, que para muitas lideranças religiosas as origens ciganas remontam a um tempo primordial bíblico, associado às doze tribos de Israel que fugiram do Egito. Segundo relato do Pastor Eduardo Cabeças, da Igreja da Filadélfia do Porto, por exemplo, a origem dos povos ciganos remonta a antes de Cristo, precisamente quando os ciganos seriam uma das doze tribos de Israel fugidas do Egito. Já a cigana brasileira Cris Ruas refere-se à história do povos ciganos como existente há mais de 7 mil anos. Note-se que esta cigana Kalon é neta de um cigano português, nascido na cidade do Porto em 1905, embora tenha chegado ao Brasil, mais precisamente à cidade do Rio de Janeiro, em tenra idade, no ano de 1913. Cris Ruas compartilha, no essencial, o entendimento de que os povos ciganos são originários dos hebreus que saíram fugidos

---

<sup>20</sup> Abordagem teórica que salienta a existência de diferentes formas de opressão suscetíveis de acumulação, ou *interseção*. É dada atenção a casos particulares, baseados em critérios de raça, gênero, classe, entre outros. Assim, algumas pessoas pertencentes a grupos marginalizados podem ser vítimas de ainda maior violência baseado no seu gênero. (Ver: Bilge, 2009).

<sup>21</sup> Disponível em Pastoral dos ciganos: <https://www.pastoraldosciganos.pt/uma-breve-historia-sobre-o-povo-cigano/>

do Egito. A datação revela entendimentos divergentes, sendo que Cris Ruas só indiretamente relaciona a etnogénese cigana com relatos bíblicos do Velho Testamento, porquanto o seu enfoque, como veremos mais adiante, recai noutras referências.

Saliente-se ainda que Cris Ruas acumulou vasta experiência no ativismo cigano no Brasil, tendo realizado diversos trabalhos ao nível da popularização das culturas ciganas neste país, além de um trabalho de análise histórica, desenvolvido em conjunto com o seu marido, o também cigano Kalon, Zarco Fernandes. Cris Ruas é crítica dos estudos académicos que priorizam uma visão estereotipada e superficial das realidades ciganas. Ela identifica as violências epistemológicas contra os membros de comunidades ciganas como sendo estimuladas por pessoas que beneficiam pessoalmente de determinados posicionamentos, os quais muitas vezes são propagados e referenciados por pessoas que pertencem a essas comunidades.

A minha entrevista com Cris Ruas foi realizada em junho de 2020. Cris Ruas é defensora de uma “nova ideia”, mas concentremo-nos para já nas suas palavras de distanciamento crítico em relação ao que chama de “glamourização” em torno de “velhas” mas poderosas leituras académicas sobre os ciganos:

Então você veja bem, essa é a nova ideia, isso que a gente quer mostrar, muitas pessoas, inclusive ciganos, não têm o mínimo interesse que isso seja declarado, devido à parte financeira. Se não, vai perder dinheiro, entendeu? Como a gente diz aqui no Brasil, do grupo Kalon “vai perder radens”. Aí o povo não quer. Não quer a verdade, preferem viver nessa glamourização. (Cris Ruas 2020)

É interessante notar que apesar de não estar conectada ao contexto português, tanto Cris Ruas, quanto o Pastor Eduardo, compartilham do mesmo ponto de vista e nesse sentido ambas as perspectivas acerca da etnogénese cigana são compatíveis. No entendimento de Cris Ruas, as referidas leituras académicas privilegiariam a ideia de os ciganos serem originários da Índia, em detrimento de perspectivas alternativas que classifica como “a nova ideia”. Em reforço da perspectiva crítica de Cris Ruas a esse respeito, refira-se que também Ana Claudia Azevedo (2013) afirma a existência de alguma espécie de consenso no meio académico no que respeita a considerar os ciganos como originários da Índia: “No entanto, não há dúvidas quanto à sua descendência do povo Indiano, uma vez que os vários dialectos da língua original por eles falada, o Romani, têm origem nas línguas indianas Hindi, Punjabi e Sânscrito.” (Nunes, 1996; Fraser, 1998; Kenrick, 1998). (Vieira, 2008) Esse tipo de preocupação é, de facto,

detetável em alguns trabalhos académicos recentes, nomeadamente no Brasil. Eis um exemplo, a partir de uma tese de mestrado defendida em 2007 na Universidade Federal de Santa Catarina:

O povo cigano é identificado na história a partir do ano III a.C. Existem sinais que localizam sua origem no norte da Índia, mais exatamente na região do Punjab, onde hoje se encontra o Paquistão. A partir do século XII, os ciganos se dividiram pelo mundo em dois ramos: o asiático (ciganos da Palestina) e o europeu (ciganos da Pérsia e da Armênia), os quais posteriormente se espalharam por toda Europa (Simões, 2007).

Sabemos que diversos estudos académicos, e nomeadamente no âmbito dos estudos ciganos como subcampo disciplinar da antropologia no plano internacional, se distanciam, contudo, das questões de etnogénese e procuram demonstrar, ao invés, como referido noutro capítulo, os paradoxos a que estão submetidos os diferentes entendimentos sobre a questão da origem dos povos ciganos. (Stewart 2013) O certo é que esse distanciamento, quando não desconstrução, não se conecta com a visão dos ciganos entrevistados no contexto desta pesquisa, cujas referências bibliográficas em matéria de estudos ciganos académicos são, aliás, outras.

Como mencionei anteriormente, existe uma coerência entre o ponto de vista apresentado por Cris Ruas e a perspectiva do Pastor Eduardo Cabeças da Igreja Filadélfia do Porto, que também tece críticas à “tese indiana”, conotando-a aliás com “os antropólogos e os cientistas sociais”:

Isto é assim, os antropólogos e os cientistas sociais que tentam estudar donde é que vem a origem dos ciganos dizem que os ciganos vêm da Índia, não é? Eu acredito que os ciganos estiveram lá na Índia, sim senhor, [es]tiveram na Índia, mas na verdade eu tenho a luz da Bíblia, e a luz neste caso de outros cientistas sociais da área, e eu tenho outra teoria. Tenho a teoria que nós viemos do povo de Israel. Houve uma tribo de Israel, lá da tribo de Simeão, que se perdeu quando o povo de Israel saiu do Egito, certo? Então, depois, pronto, eu acredito que a partir dali, aquele povo começou a peregrinar e daí foram, estacionaram ali na Índia, pronto, e [es]tiveram lá bastante tempo. Porque o que me chama a atenção, há muitos fatores que me chamam a atenção, [é o facto] dos ciganos não serem originários da Índia. Estiveram lá, mas não são originários da Índia. (Entrevista a Eduardo Cabeças, 2020)<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Entrevista concedida via Zoom meeting em julho de 2020

É de notar então que, na percepção do pastor Eduardo, existe um certo consenso nos estudos científicos que demonstrariam evidências da origem dos povos ciganos a partir da Índia. Essa abordagem através de documentos históricos e estudos genéticos, a bem dizer, remete mais para o passado do universo dos estudos ciganos, e não para as tendências contemporâneas, embora seja possível encontrar certos nichos no meio acadêmico onde essas teses, e desde logo a temática das origens, perduram em modo alternativo, nomeadamente a perspectiva de que esse grupo foi expulso do Norte da Índia, o que terá dado origem ao processo de diáspora durou séculos. A perseguição contra membros de comunidades ciganas fez com que esse grupo étnico se dispersasse gerando diferentes subgrupos (ver Azevedo 2013:173). O pastor Eduardo invoca, por um lado, “a luz da Bíblia”, chegando a utilizar várias vezes, na sua narrativa, o verbo *acreditar*; por outro, apresenta as suas ideias como uma teoria que pode ser colocada no plano da de outros cientistas sociais, desenvolvendo então argumentos que não são apenas baseados na fé, mas em considerações históricas e sociológicas, desde logo em torno de questões como difusão cultural e religiosa:

Uma das situações que me chamam a atenção é: como é que uma pessoa, nesse caso um povo, neste caso que estive na Índia, ou era da Índia, originário, vivia entre milhares de deuses. Uma das coisas que me chamam a atenção [é]: como é que os ciganos, neste caso, só têm ou, pelo menos como contam a história, (é que eles) só tinham uma divindade, não é? Por que é que eles não se contaminaram com esses deuses todos? Por que é que nós não viemos com esses deuses da Índia pra cá? Primeiro ponto, não é? Porque se é tradicional teríamos todos que vir com isso. Não existe isso do cigano, que nesse caso eram os Roma, o povo Roma, ser contaminado, ter outros deuses, além de um só Deus. (Entrevista a Eduardo Cabeças, 2020)

No seguimento da sua narrativa, o pastor Eduardo evoca ainda as vicissitudes associadas ao tempo longo da migração e do nomadismo a partir do oriente – identificado pelo verbo *peregrinar* -, referindo ainda questões de proselitismo e perseguição religiosas. De salientar ainda a dimensão comparativista do seu discurso, ao referir contextos muçulmanos:

Houve, pode haver uma ou outra coisa e tal, porque se adaptaram neste caso às [circunstâncias locais] ... conforme iam peregrinando, pronto, conforme eles peregrinavam, eles nos países tinham que ser aceitos naqueles países, não é, ? Muitas vezes, tinham que se adaptar e nós acreditamos que adaptámos ao cristianismo, não é? Porque havia uma perseguição e quem não fosse cristão, era morto, não é? Como também os muçulmanos, se não fossem muçulmanos, não é?,

se não adorassem lá o Alá, eles matavam-vos, não é? Eu acredito que tenha sido assim. (Idem)

É interessante verificar que, a despeito dessa menção a eventuais transformações em termos de uma *longue durée* histórica, o pastor Eduardo remete determinadas características dos ciganos para o tempo primordial, nomeadamente em Israel:

Mas além disso, há fundamentos históricos e culturais que me levam a pensar como é que uma... Uma das coisas é, primeiramente, como é que eles só têm um Deus, não é? Sempre tiveram só um Deus, eles são monoteístas, posso dizer isso dessa forma. Segundo, se os ciganos, eles praticamente deixaram de escrever, eu digo isso: deixaram de escrever porque o povo de Israel, eles tinham os escribas e essas coisas todas. Lá o povo de Israel, quando saiu de lá, eles tinham pessoas que apontavam. Mas eles perderam a escrita, mas passaram a falar oralmente a passar de pais para filhos, netos, e por aí fora, não é. As tradições e a cultura. (Idem)

Na visão do Pastor Eduardo, existe uma legitimação do discurso a partir da perspectiva bíblica. Sendo assim, são citadas passagens bíblicas no Velho Testamento que conectam características morais e culturais ciganas ao povo judeu, descrito a partir de relatos deste livro:

E muito da cultura cigana [es]tá escrita na palavra de Deus. Por exemplo, aquela situação da virgindade, da virgindade da mulher, em que se o marido, se o marido dissesse assim, *essa mulher veio para mim e não era virgem*. Isso para nós, isso para nós ciganos não é... é algo, é uma ofensa muito difícil, um problema muito grave, porque tem a ver com a honra e com a vergonha daquela pessoa. E então o que que acontece, quando eles... como é que hei de te explicar? Culturalmente, o povo de Israel e na Bíblia, no livro de Deuterónimo, salvo eu no capítulo 22, fala[m] sobre a virgindade da mulher da mesma forma. Porque... o que é que acontecia? Porque se o marido dissesse que ela não veio pura, e então ela pegava no lençol, vamos dizer um lenço, neste caso da sua noite de núpcias, e ia mostrar, neste caso, os vestígios da sua virgindade, e então o marido que tinha levantado, que levantou essa má fama, [era] cruciado, percebe? Quer dizer, isto é só um dos pontos, em muitas outras coisas, nós vemos que temos uma cultura, muito, muito semelhante, embora que tenhamos perdido muita coisa, muito semelhante à cultura, pronto, israelita, neste caso judaica. E isto me leva a pensar: *então [es]pera lá, se nós não temos nada com o povo judeu e viemos da Índia, porque temos a cultura judaica?* Porque quando eu leio a Bíblia, eu digo: *ó pá, isso são ciganos*. Lá no Velho Testamento, muitas coisas que eles fazem, não é?, eu digo: *fogo, são exatamente igual a nós!* E olhando para as culturas do mundo, não é, não é que se saibam de muitas coisas, dando assim, uma vista de olhos, as culturas do mundo, não vejo, não vejo, nenhuma cultura dos outros países, a não ser a cultura judaica, que se identificou com a cultura cigana, percebe? (Idem)

Para o Pastor Eduardo, em contrapartida, existe alguma fundamentação, ainda que secundariamente, na abordagem científica que alega que alguns ciganos vieram da Índia. Apesar de não concordar que os ciganos são originários deste subcontinente, ele entende que os povos ciganos passaram por lá e que existem, inclusive, relatos históricos e etnográficos que comprovam essa passagem:

Apesar das crenças genéticas e científicas, eu acredito que quando o povo de Israel saiu do Egito e andou no deserto por quarenta anos, que houve uma tribo que desapareceu e que essa tribo éramos nós, e que foram para a Índia e lá se estabeleceram e formaram uma nação – a Roma – há mais de 2500 anos. E sim, o povo se mesclou com o povo local e daí a nossa herança genética. Repare-se que a história genética remonta a 1500, e antes disso não diz nada. Se eles forem mais longe um bocadinho e compararem com o genoma do povo de Israel vão ver que somos primos. (Idem)

Permito-me aqui alguns comentários que se fazem pertinentes. Ambos os ciganos entrevistados não se conhecem, não pertencem à mesma denominação religiosa e nem sequer vivem no mesmo país. No caso de Cris Ruas, ela ainda se refere à questão das origens ciganas no contexto académico como sendo do interesse de grupos que buscam favorecimentos económicos por trás das suas convicções. Interessante aqui é perceber que tanto na perspectiva de Cris Ruas como na do pastor Eduardo as histórias ciganas se entrelaçam com as origens da tradição judaico-cristã. De acordo com essa leitura, as identidades ciganas são construídas a partir de uma visão monoteísta, o que não se aplicaria no contexto politeísta indiano, conforme referido pelo pastor Eduardo.

Aluizio Azevedo Silva Junior, antropólogo cigano e figura central no âmbito desta pesquisa, confirma-nos que a origem dos povos ciganos como descendente dos povos fugidos do Egito para Israel está deveras presente em relatos da comunidade Kalon no Brasil, o que o mesmo autor contrapõe à perspectiva dos estudiosos que defendem a tese da origem indiana:

Há ainda um debate no meio dos estudiosos dos povos ciganos que os considera como sendo originários da Índia, pelo grau de parentesco da língua cigana ao Sânscrito. No entanto, os Kalon pesquisados não conhecem e não falaram em nenhum momento sobre uma origem indiana ou uma passagem pela Índia. Conforme Sant'Anna (1983, p. 24), com referências às lendas de origem, conclui-se que parece certo que os ciganos viveram tanto na Índia quanto na Caldéia, viajando de um país a outro; observa-se, ainda, o fato de que essas lendas, por se referirem a um povo praticamente iletrado, com cultura exclusivamente



tradicional, sejam contadas de forma aproximada à história bíblica (Silva Junior 2009: 201).

As narrativas das comunidades Kalon encontram paralelos em diversos contextos, nomeadamente no Brasil. Detetamos os mesmos motivos no seguinte testemunho do cigano brasileiro Luís Costa, entrevistado em 2013 por Sílvia Régia Simões, no âmbito de uma dissertação de pós-graduação dedicada as “atuais dinâmicas das mudanças dos ciganos brasileiros”:

Andei muito pelo mundo. Achava melhor na época que a gente dormia de baixo dos paus, nossas ciganas descansavam debaixo de pedra de pau [...]. Era mais difícil, mas era alegre. Porque nós dormíamos, descansávamos, andava pelo mundo a cavalo, jumento, burro. E cigano vivia essa vida pobre, mas alegre, a gente tinha satisfação. [...] Era alegre porque foi assim que nós nos criamos, porque cigano foi criado no relento. Porque Deus andou entre os ciganos no Egito, cigano do Egito, Deus andou lá. É palestino. Cigano é descendente do Egito. Aí Abraão tirou e foi para Canaã. Canaã hoje é a Índia. Mas ciganos são filhos do Egito, Maria era cigana. Cigano mais velho sabia que Maria era cigana, era israelita. José era hebreu. Tem muito cigano que não entende a vida do cigano, esses mais novos não entendem. Cigano era uma nação sofredora, mas sofria com Deus na frente, porque Deus é o caminho e a verdade, só roga ao Pai se for por Ele. (in Simões, 2014: 99)

Notamos, portanto, que na diversificada bibliografia sobre ciganos é possível identificar, seja sob a forma de transcrição de testemunhos orais, seja sob a forma de elaboração de teses “neo-difusionistas”, um imaginário de idealização do movimento, a um tempo espacial e temporal, desses povos pelo mundo. Podemos dizer que, no âmbito desse universo de referências imprevistas, existe não apenas um conhecimento compartilhado das dificuldades impostas aos povos ciganos num tempo longo, mas também uma espécie de romanização da forma de ver a vida e encarar as dificuldades.<sup>23</sup> Cabe aqui destacar que a perspectiva um tanto romantizada subjacente ao relato de Luís Costa transita não apenas nos espaços monoteístas, enquanto conexão a um tempo espiritual e histórica com o povo judeu, mas também em esferas religiosas mais fluídas. Com efeito, no caso brasileiro as culturas ciganas estão muito associadas a religiões de matrizes africanas, como a Umbanda.

Apesar de não ser de denominação cristã, a ativista cigana brasileira Cris Ruas, que coordena o programa “Projeto Cigano: do sagrado ao profano”, também associa a

---

<sup>23</sup> Falaremos mais adiante sobre a perspectiva romantizada das culturas ciganas, em torno dos relatos apresentados por uma “cigana de alma”.

origem dos povos ciganos ao êxodo do povo de Israel que fugiu do Egito, como já mencionado anteriormente. Em torno da sua versão da etnogénese cigana, notámos que Cris Ruas propõe uma série de críticas à formulação do conhecimento académico. Para ela, existe um caminho seguido pelos estudantes nesses espaços a que ela chama de “caminho do bezerro”. Essa analogia refere-se ao filhote de bois e vacas que apenas segue o que é mandado, sem criticar ou propor algo diferente. Para ela, os estudos ciganos estão fechados num pequeno círculo de pessoas privilegiadas que por conveniência apenas repetem o que já foi apresentado anteriormente sem realmente investigarem os apontamentos empíricos apresentados. Nesse sentido, podemos entender o termo “caminho do bezerro” como o caminho mais fácil, o caminho que toda a gente percorre. Veremos essa referência ressurgir em diversos momentos da sua entrevista, o que parece sinalizar a sua preocupação relativamente ao material que será produzido e reproduzido a partir de certos relatos preponderantes, que entende como hegemónicos. Portanto, no contexto desta pesquisa, a expressão vernacular, *caminho do bezerro*, poderia ser lida como uma forma de entendimento das diferentes formas de violência epistemológica de que são historicamente vítimas as populações ciganas em diferentes partes do mundo.

Prosseguindo com o depoimento de Cris Ruas:

Aqui no Brasil as pessoas, os estudantes, querem fazer o caminho do bezerro, aí quando chega prá gente algumas teses de mestrado e doutorado, a gente fica assim, com a boca aberta, se perguntando como isso passou por aí. Mas é que o pessoal da banca também não conhece, não sabe. Então o que acontece, voltando aqui à origem, é [que] os pesquisadores na atualidade, os melhores, né?, ... não seguem esse caminho, esse caminho que resolveram colocar como 100% verdadeiro. (Entrevista a Cris Ruas, junho de 2020)

Diferente de outros relatos apresentados no contexto dessa pesquisa, o de Cris Ruas não associa diretamente a etnogénese cigana ao povo judeu através da utilização de relatos bíblicos. De resto, identifica a verdadeira religião cigana como sendo a magia, que para ela se trata de uma forma de compreensão de diversas religiões. Sendo assim, a sua argumentação principal para justificar a origem dos povos ciganos deriva de referências a uma língua morta, que segundo este relato terá sido a primeira língua cigana, chamada Rasa Calé. Nesse sentido, existiria uma ligação entre a língua Rasa Calé e o Aramaico, também um idioma morto, falado pelos hebreus e descrito no Velho Testamento.

Ah, voltando à Rasa Calé. Então existe uma língua cigana muito antiga, que já se perdeu na história, chamada de Rasa Calé, nós fizemos um trabalho aqui, no ano de 2014 para o Ministério da Cultura (quando existiu o Ministério da Cultura, porque agora ele fundiu, o Ministério da Cultura agora 'tá fundido, mas antes existia o ministério da cultura do Brasil no ano de 2014). Nós ganhámos o prêmio João de Torres, pelo Ministério da Cultura do Governo Federal. Com a língua... como eu vou usar a palavrinha? Trazendo de volta, não é trazendo de volta... Fazendo um resgate, da língua antiga cigana Rasa Calé, uma língua morta, né? E se você notar nessa língua (aí agora nós vamos para a Índia, né?), se você vê essa língua, inclusive na nossa religião, que é a magia, a maioria das nossas orações, rezas, invocações e evocações é feita em Aramaico. Certo? (Entrevista a Cris Ruas, junho de 2020)

Após a associação entre os dois idiomas, Cris Ruas conclui que a origem dos povos ciganos pode estar de facto associada ao movimento de êxodo dos hebreus fugidos do Egito.

Então, dentro das nossas pesquisas, e [de] alguns pesquisadores que não seguem esse caminho do bezerro, é muito mais provável que nós tenhamos surgido de uma das doze tribos de Israel, muito mais do que da Índia. Porquê? Porque existem alguns papéis com palavras em sânscrito, não é?, na tal língua universal, e a única base que eles tiveram foram algumas palavras em sânscrito. Só que esqueceram que tinha tido o Rasa Calé, que é muito mais antigo. Então eles tiveram uma diáspora, se não me engano (meu marido vai poder dizer melhor), foram três degredos, se não me engano, e tiveram passagens pela Índia, passagens, mas não tem como afirmar com 100% [de certeza] que os ciganos surgiram da Índia. Muito mais provável de uma das doze tribos de Israel. Porque tem muito mais palavras em Aramaico que em Sânscrito, muito mais. E as universidades continuam fazendo a mesma coisa, passando teses de mestrados e doutorados absurdas, entendeu? (Idem)

Outro relato que cabe destacar sobre a etnogénese dos povos ciganos vem do esposo de Cris Ruas, Sr. Zarco Fernandes, cigano brasileiro Kalon de Minas Gerais, fundador do “Projeto Cigano: do sagrado ao profano”, que atualmente vive no Rio Grande do Norte. Zarco Fernandes é um Kalon conhecido nos espaços ciganos brasileiros, tendo fundado o que é chamado por ele, no seu *website*, a maior bibliografia cigana já inventariada. Os materiais disponíveis no *site* partem de colaboração com alguns académicos ciganos, como Frans Moonen, autor de *Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil* (2012), ou Asséde Paiva, autor, dentre muitas publicações, da obra *Brumas da história: ciganos e escravos no Brasil* (2012). Além de material coletado a partir de viagens pelo mundo fora em busca de aprender mais sobre as narrativas ciganas. Foi ainda responsável, através da sua associação Centro de Cultura Cigana, pelo registo

de nascimento de indivíduos ciganos que o não tinham, tendo esse processo ocorrido em 1988, em Minas Gerais. Hoje trabalha com sua esposa no desenvolvimento de uma pastoral inter-religiosa chamada Projeto Cigano do Sagrado ao Profano, em Natal. Sobre a origem do povos ciganos, Zarco Fernandes diz-nos:

O que é um grande erro [afirmar que os ciganos vieram do Egito]; ninguém que estuda ciganos, por mais estudioso que seja, pode afirmar que os ciganos vieram do Egito, da Índia – não se (pode) afirmar isso. O pressuposto surge a partir da linguística, porque encontra-se numa das línguas ciganas daquela época, à qual deram o nome de Romani, dezenas de palavras do Sânscrito. Na minha opinião de pesquisador, e sempre fui muito respeitado por ser um pesquisador sério, a origem dos ciganos, seria [outra]... porque outra questão [é]: quando surgiu o nome *cigano*? Até 1920, qualquer povo que vagava era cigano. O próprio Vaticano nos coloca entre as 12 tribos de Israel; existe um livro muito bom a esse respeito, já esgotado, eu tenho no meu acervo: *O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos*, do Padre Murial Gaspareto. Então, na minha opinião, se eu tiver um percentual de dizer onde os ciganos se originaram, eu vou dizer que foi de onde? Fala, Cris [referência a sua esposa, que acompanhava a entrevista a partir de outra divisão]: das 12 tribos de Israel. (Entrevista a Zarco Fernandes, junho de 2020<sup>24</sup>)

Nesta discussão, cabe aqui ainda incluir a perspectiva de Maria Gil sobre a etnogênese dos povos ciganos. A atriz Maria Gil assume notoriedade no cenário político português como ativista cigana e feminista. O seu trabalho inclui diversas discussões em fóruns e debates dentro e fora dos espaços académicos. Incluo aqui a sua leitura sobre a questão das origens, dada a conhecer a partir de uma entrevista concedida em julho de 2020:

E essa leitura de que possivelmente os ciganos são descendentes de Cristo, que vêm de Israel, eu sei que essa é uma leitura. E é curioso porque, em tempos, eu também me direcionei muito para essa leitura, mas na verdade, estatisticamente e pelos estudos para efeitos de nível da academia, é quase que provado que nós viemos do Norte da Índia. Academicamente, eu não vou conseguir te provar que estou certa, mas acredito naquilo que tu disseste [referindo-se a um momento anterior da entrevista em que menciono o peso da oralidade], não posso ignorar a oralidade e a oralidade que me foi passada pelos que me antecederam. E eu posso falar por exemplo que uma das minhas avós, que ela me ensinava a história, que ela me contava, que ela falava muito claramente pela nossa passagem pelo Egito. E agora eu não tenho dados muitos concretos para te mostrar ... mas têm vindo a ser feito novos estudos, da nossa diáspora, e há efetivamente provas [da] nossa passagem pelo Egito e mais também pelo

---

<sup>24</sup> Entrevista concedida via Zoom meeting em junho de 2020.

Marrocos e Norte da África e depois do Norte da África [é] que tem essa passagem pela Península Ibérica (Entrevista a Maria Gil, 2020<sup>25</sup>)

O que fica claro no depoimento de Maria Gil é que apesar dos relatos transmitidos a partir da oralidade, pelos seus ancestrais, ela reconhece que determinados estudos sustentam que grupos ciganos provieram da Índia. Mas de uma forma comparável ao descrito pelo pastor Eduardo, ela entende que se trataria apenas de uma “passagem pela Índia”, valoriza o papel da oralidade na sua cultura e mantém por conseguinte o posicionamento dessa etnogénese como sendo relativa ao povo originário de Israel.

E se for crer na oralidade, dar valor à oralidade, eu acredito, sim, que tenhamos estado na Índia; mas acho que há um antes da Índia, e sei também que há um depois. Mas também não [me] fixo muito bem nisso, apesar de toda a prova cientificamente, não a retenho nessa visão como exclusiva, nessa verdade como absoluta. Eu não acredito em verdades absolutas. Quem acredita em verdades absolutas se torna alguém com uma ideia identitária que vai contra aquilo que é a nossa política cigana. (Entrevista a Maria Gil, 2020)

A referência à “política cigana” situa claramente a voz de Maria Gil no contexto do seu ativismo cigano e feminista, que pela sua singularidade merece ser destacado numa secção própria, independentemente das questões de etnogénese.

#### **4.2. Maria Gil, feminista cigana: descolonizando o conhecimento**

É importante destacar que as questões acerca do lócus de enunciação estão presentes nas abordagens do ativismo cigano em Portugal. No dia 11 de março de 2019, teve lugar no ISCTE-IUL o “4º café com Antropologia” produzido pela rede de doutorandos em Antropologia, com a temática “Feminismo e Interseccionalidade”. O encontro trouxe a perspetiva das mulheres ciganas a partir do testemunho da ativista feminista e cigana, Maria Gil. As questões trabalhadas nesse encontro diziam respeito exatamente ao local de fala e ao papel das mulheres brancas na manutenção dos estigmas tanto das mulheres negras quanto ciganas. Nesse sentido, foi defendido que o termo *interseccionalidade*, apesar de ser útil para falar de diversas formas de opressão, não pode servir para omitir a história de lutas de mulheres ciganas que possuem realidades distintas das mulheres brancas e por isso possuem demandas completamente diferentes.

---

<sup>25</sup> Entrevista concedida via Zoom meeting em julho de 2020.

Ainda assim, Maria Gil, no contexto do trabalho que desenvolve enquanto ativista, não se vê como uma revolucionária, ou alguém que propõe um rompimento com os padrões culturais, sejam ciganos ou da sociedade majoritária. Dessa forma, parece existir no pensamento de Maria Gil uma autocrítica acerca do papel dos ativismos ciganos hoje, e do que se tem debatido nos espaços públicos:

Eu própria não sinto que estou a romper com nada, muito pelo contrário. Outra coisa aqui, também: o cigano foi assimilando os estereótipos que lhes infligiam, e portanto o cigano ... assimilou os próprios estereótipos e os desenvolveu para si mesmo e os adaptou como se fossem reais. Mas na verdade eu não rompo tanto assim, com essa ideia, [não pretendo] que sou uma revolucionária, ou que tenho um intento revolucionário. Penso que não, penso até que faço parte das... há um bocado brincava, *sou a última das moicanas*... Posso brincar, porque não sinto em mim, no meu posicionamento, uma das verdadeiras... ou seja, nós somos várias comunidades e identidades e dentro dessas comunidades e identidades cada cigano é um cigano, é um ser singular com um pensamento próprio, com uma experiência própria, portanto, eles tinham muito mais uma resistência. E essa resistência [é] muito mais baseada nos princípios e valores efetivamente ciganos, que são os que eu vou buscar muito mais à nossa ancestralidade, e ancestralidade que não tem mais a ver com o tempo, ou seja, tem a ver com o passar do espaço oral dos meus familiares e vivência, mas que tem muito a ver com a construção que eles me trouxeram sobre o que é a identidade cigana, que não é uma identidade muito... que não é igual àquela que se faz passar.

Assim, o que as palavras de Maria Gil parecem indicar é que as lutas ciganas hoje, nos espaços políticos, representam um combate por um maior acesso crítico em relação às diferentes formas de opressão, mas sem passar necessariamente por uma idealização das culturas ciganas. Nesse processo, é dado espaço, em simultâneo, à ideia de legado coletivo, veiculado oralmente, e de singularidade e diversidade de olhares no seio do grupo. Maria Gil descreve a pluralidade dentro das comunidades ciganas, assim como faz Cris Ruas, e nos lembra que um ideal romantizado sobre as perspetivas ciganas pode ocultar essa pluralidade.

Outro fator que Maria Gil traz à reflexão é relativo à questão dos estereótipos sobre as culturas ciganas e, inclusive, à forma como os próprios indivíduos ciganos reproduzem estereótipos sobre eles mesmos. Demonstra então a importância de evitar reforçar práticas discriminatórias que contribuem para um processo de maior exclusão e marginalização das comunidades ciganas em Portugal:

É essencial evitar precisamente estereótipos, além de reforçar a banalização e generalização, que é o grande motor para o crescimento, por exemplo, aqui em

Portugal, da extrema direita, do racismo, do racismo das instituições racistas e produtoras e perpetuadoras do racismo, portanto, o racismo estrutural (Idem).

A partir da colocação de estereótipos, Maria Gil apresenta com clareza as diferentes formas de violência epistemológica presentes nos espaços académicos, além de mostrar como essas formas de violência estão presentes em diferentes organizações e espaços ainda hoje:

... temos uma estrutura académica ... [e] quando eu falo do racismo estrutural, vem precisamente de um discurso da academia que reproduz uma linguagem hermética, que é condicionar de uma forma hermética até a própria linguagem e muitas vezes nem permitir ... a linguagem real, da perspectiva do indivíduo; ou seja, usam uma linguagem, querem impor uma linguagem, que não faz uma leitura do que é a nossa realidade. E não faz sentido haver missões e ter por exemplo observatórios sobre as comunidades ciganas, mas com uma imposição da leitura deles, por exemplo, um antropólogo que escreveu e que [se] quer assumir, ou seja, o facto dele ser um antropólogo; e também tem uma socióloga, que inclusive, está nesses cargos sociais de observatórios ou laboratórios, p'ra aí. E querem, além de não proporcionarem, manter essa linguagem muito paternalista, que eles sabem, não querem abrir mão desse protagonismo, desse sentido de propriedade deles. Ou seja, o conhecimento é uma propriedade deles. E o conhecimento não pode ser propriedade de ninguém, é claro que meu trabalho é minha propriedade, meu pensamento, e o trabalho que eu desenvolvo a partir do meu conhecimento é uma propriedade intelectual; mas nestes casos que eu estou a referir, temos entidades que assumem por exemplo o reconhecimento como uma propriedade, ou seja, é uma coisa que é feito sobre, mas nunca, fazendo a ponte de trabalho “com”. É um trabalho sobre, mas não *para* as comunidades. É uma coisa que se repete e que efetivamente entrava muito dos nossos processos de ocupação de lugares que são nossos. Ainda tem pessoas que falam: *nossa sociedade e vossa sociedade*. Não. A minha sociedade também é a sociedade portuguesa, agora eu tenho características étnicas e culturais diferentes, mas a sociedade é a mesma. Agora as questões que assolam e as dificuldades que assolam as comunidades ciganas [são] uma realidade portuguesa e uma responsabilidade da sociedade portuguesa. Porque um determinado grupo de cidadãos portugueses foram metidos para lugares de exclusão, de várias exclusões, entende? Lugares que para mim não me entusiasma, por exemplo, a ideia de que certos trabalhos são desenvolvidos como uma oferta, quando na verdade o que pretendo é uma reposição daquilo que me pertence. (Idem)

Aqui Maria Gil, demonstra diversas formas de preconceito que são (re)produzidos pela academia, como já mostrado nessa perspectiva. Podemos destacar aqui a linguagem como uma forma de exclusão e dificuldade de acesso por questões sociais. Outra crítica abordada por Maria Gil parece ser direcionada ao Observatório cigano de Portugal que, como foi verificado também durante entrevista para a presente pesquisa, não possui no

seu quadro de funcionários nenhum membro de etnias ciganas. Maria Gil prossegue, na sua entrevista:

Assim, o que temos são instituições e pessoas que detêm determinado [poder]. Isso, chama-se um consumismo, não é? Por isso que há bocado eu disse que há um certo cansaço da minha parte para servir de consumo de determinados grupos. Na academia por exemplo, não me apetece nada ir, e quando assiste-se no São Jorge à minha intervenção, sempre muito irónica, é precisamente uma expressão de cansaço. Porque as perguntas se mantêm sempre no mesmo patamar e a verdade [é que] eu me sinto muito mais fazendo esse trabalho interior, ... um trabalho de autoeducação também, pra perceber que não tem... ou seja, eu sou mais vista como um produto de consumismo, um consumismo que dá um carimbo académico para determinado grupo, por exemplo, determinado grupo de privilégio, mas ... na verdade não alteram o meu percurso ou o percurso das comunidades ciganas, ou seja, não nos inclui enquanto... ou seja, somos vistos [como] objetos de consumo, há uma necessidade de criar um produto de consumismo até para a academia. A academia que é paga, que é cara e que muitos não temos acesso à academia, precisamente, por questões das exclusões económicas, sociais e que não nos permitem com facilidade o acesso à academia e, portanto, então gera-se aí um produto que serve para o consumismo e geração de economia que não [nos] serve enquanto comunidades ciganas e enquanto pessoas ciganas. E enquanto parte da comunidade portuguesa. (Idem)

O enfático relato de Maria Gil é importante por demonstrar as formas de objetificação a que estão sujeitas as comunidades ciganas. Ao dizer que se sente “cansada de ser objeto de consumo”, Maria Gil apresenta uma legítima crítica aos espaços institucionais que muitas vezes tratam membros das comunidades ciganas como sujeito/objeto. Essa crítica revela-se legítima especialmente se olharmos para a quantidade de material académico produzido sobre comunidades ciganas por indivíduos exteriores às mesmas e compararmos com os escassos materiais produzidos por membros dessas comunidades.

Existe no relato de Maria Gil uma crítica direta a instituições que, em certo sentido, se apropriam das lutas ciganas e produzem materiais para instituições políticas e académicas sem, contudo, apresentarem o devido retorno às comunidades ciganas. Ou seja, os espaços que geram conhecimento não são construídos a partir de perspetivas ciganas, limitando-se a olhar para essas comunidades – a observar – e depois o resultado desse material produzido não é devolvido às comunidades de forma direta ou atendendo às suas expectativas. Por exemplo, olhando para alguns países com populações indígenas nomeadamente, Austrália, Nova Zelândia, EUA ou Canadá, existe hoje uma preocupação para que os museus, ou outras instituições que lhes são dedicadas, comecem a ter no seu



quadro de funcionários membros pertencentes a essas comunidades, preocupação que não foi notada no Observatório Cigano, por exemplo. Isso pode ser um indicador de um problema sensível na elaboração de políticas públicas com vista a um alegado empoderamento das comunidades ciganas de uma forma, por assim dizer, distorcida: as vozes ciganas vêm sendo reinterpretadas ou ressignificadas a partir de perspectivas de pessoas não ciganas, recorrendo inclusive a um aparato conceptual e teórica que as mesmas não acompanham ou com que não se identificam.

#### **4.3. Licínio Mateus e a representatividade como empoderamento**

No dia 13 de Maio de 2020, realizei uma entrevista com o mediador de assuntos interculturais da Câmara Municipal do Porto, Licínio Mateus. Licínio Mateus é membro destacado e neto do fundador da Associação Romani de Portugal e a sua família é fundadora da igreja Fogo no Altar, com representação em quatro cidades em Portugal. Nessa entrevista, notamos o quanto a questão da representatividade em espaços públicos e institucionais ainda é pouco reconhecida. Por exemplo, apesar dos ciganos representarem mais de 30 mil habitantes em Portugal, não possuem nenhum representante no Parlamento. O que deixa a dúvida sobre a importância das suas vozes nos espaços institucionais, especialmente para a tomada de decisões para as suas comunidades. Um caso excepcional é o da parlamentar Idália Moniz que, em entrevista à comunicação social, mencionou a questão da sua ascendência cigana, sendo neta de cigano. Em entrevista ao jornal *O Público* em 5 de Fevereiro de 2017, durante a visita de algumas crianças ao parlamento Português, Idália Moniz referiu que, para ela própria, essa é uma questão sem muita relevância, devido ao facto de a mesma não ter crescido nos espaços ciganos. Junto das crianças com quem falou, contudo, a revelação teve grande impacto: “Foi o mais importante? Que engraçado”, comenta a deputada Idália Serrão ao saber que eles fizeram esse comentário. “Não é algo que ande a espalhar aos quatro ventos, nem é algo que esconda. Faz parte da minha história”, conta, mas a conversa que teve com os jovens ciganos talvez tenha sido a primeira vez que o disse publicamente. “O meu avô era cigano.” (*O Público*, 5/2/2017)

O seu relato é importante porque apresenta uma figura nos espaços institucionais portugueses que reconhece publicamente as diferentes formas de opressões a que estão submetidas as comunidades ciganas em Portugal: “São cidadãos portugueses que são acantonados, ostracizados, a quem são negadas oportunidades, e que necessitam de

oportunidades. (...) Ninguém lhes faz contrato de arrendamento, não lhes dão de emprego.” (*O Público*, 5/2/2017)

A questão das representatividades ciganas foi discutida com o Pastor Licínio Mateus, que defende o maior papel de representatividade dos povos ciganos junto às instituições políticas Portuguesas. Reconhecendo embora os progressos nas políticas públicas voltadas para as comunidades ciganas durante a atual gestão do governo português, Licínio Mateus compara a realidade portuguesa com a realidade espanhola em torno dessa questão e descreve a Espanha como estando muito mais à frente do que Portugal no plano da representatividade política:

O nosso Primeiro-Ministro atual, António Costa, [é] pelo desenvolvimento, algum desenvolvimento da comunidade cigana cá em Portugal. Hoje cá em Portugal existem quatro advogados [ciganos], pessoas já formadas; eu diria que estamos atrasados anos relativamente a Espanha. ... Ainda não temos um deputado, ainda não temos nenhum cigano no Parlamento – a não ser o relator Carlos Miguel, que foi presidente da Câmara de Torres Vedras, foi secretário de Estado, [cujo] avô ... era da etnia cigana. Faz todo o sentido, primeiro ponto, termos alguém, um cigano no poder para nos representar. (Entrevista a Licínio Mateus, maio de 2020)

Licínio Mateus evoca o papel da Associação Romani, fundada por seu avô, num contexto de continuada discriminação em Portugal:

Nós, quando criámos uma Associação Romani, foi para dar voz à população cigana em Portugal. Ainda não existia nenhuma associação local quando ouviram falar de nós, ouviram falar da nossa associação; então nós incentivámos outras cidades a criarem associações. Nomeadamente, Coimbra, Lisboa e por aí adentro. Pronto, somos uma associação muito conhecida, somos! – como costume dizer. Meu avô (José Maria Fernandes) foi o primeiro fundador de associação cigana em Portugal. Atualmente, além de ser presidente da associação portuguesa, [representa] a união de todos os ciganos portugueses. Cá em Portugal, falando em discriminação, cá em Portugal vivemos num país de descriminada [*sic*]. (Entrevista a Licínio Mateus, maio de 2020)

Outra questão abordada refere-se ao repetido insulto “volta prá tua terra”, insulto racista que evidencia a importância em trazer temáticas que contribuam para o processo de conhecimento destes grupos:

Temos um caso atual, que se formou recentemente, agora há dias. O André Ventura é um deputado no parlamento também, que diz que os ciganos tinham que ir para seu país de origem. Eu costume dizer: *eu sou português, só que eu*

*pertenço a uma etnia, mas eu sou português. Portugal deveria mudar completamente para combater a discriminação. (Idem)*

Essa questão da representatividade também surge em torno da figura de Ricardo Quaresma, jogador da seleção portuguesa de futebol:

*É que é assim, isto é assim, cá em Portugal. Uma pessoa que é muito, muito conhecida, que é cigano, é o jogador [Ricardo] Quaresma. O [Ricardo] Quaresma é cigano. Agora assim, para representação da comunidade cigana, existem as associações locais e existe a União Romani Portuguesa, que é uma associação que representa a sociedade cigana aqui em Portugal. (Idem)*

As declarações públicas de Quaresma enquanto cigano ou o relato da parlamentar Idália Moniz levantam a questão da representatividade em termos de modelo: o facto de serem figuras mediáticas é por si só fundamental para a criação de um imaginário de possibilidade. O aparecimento de uma pessoa cigana famosa na televisão, nos jornais, no parlamento, é suscetível de mostrar aos jovens ciganos que existem espaços positivos para eles. Na sua entrevista, Licínio Mateus reconhece como é importante essa construção narrativa para a representação de vozes ciganas, mas acentua, a partir das limitações de exemplos positivos, mais ou menos mediáticos, que ainda há muito trabalho a ser feito.

Olhando para as perspetivas existentes no Brasil, é interessante notar que, apesar da negação e invisibilidade que a história brasileira deu aos ciganos, existem relatos de descendentes de ciganos que são personalidades históricas. Aqui, mais uma vez o relato de Zarco Fernandes traz-nos uma informação interessante que foi apresentada por ele em diversos textos e materiais jornalísticos. Foi compartilhada durante a nossa entrevista e merece destaque ao falarmos da representação dos espaços ciganos. De acordo com Zarco Fernandes, o antigo presidente do Brasil Juscelino Kubitschek era cigano.

*A minha pergunta é muito óbvia: o que originou o povo brasileiro, qual foi a miscigenação? Só pode ter sido índios, negros africanos, ciganos e europeus brancos, mas nega-se no Brasil isso. Então muita gente, como a Cris (Ruas) diz muito, é cigana sim, e não sabe. Porque cigano, o que é cigano? Nasceu numa barraca é cigano, apenas por que nasceu em uma barraca? Porque não fala a língua dos ciganos, não é cigano? Aí eu te pergunto e o cigano, mais importante, da história, que foi Juscelino Kubitschek de Oliveira, que não nasceu numa barraca, que não falava Romani e era tcheco. Então esses ciganos de alma, você tem que observar com muita complacência, também há muita invencionice (Entrevista a Zarco Fernandes, junho de 2020).*

As perspectivas do senhor Zarco Fernandes e Licínio Mateus mostram-nos a importância da presença de representantes em elevado estatuto social e político no empoderamento de pessoas ciganas que vivem em determinada posição de subalternidade ou exclusão. Aqui como no caso de Idália Muniz, a origem cigana do Presidente Kubitschek a partir de sua mãe não é mencionada, salve alguns relatos jornalísticos, o que tira das populações ciganas a possibilidade de terem os seus espaços registados na história, que no caso mencionado diz respeito a ninguém menos que o primeiro presidente cigano da história mundial, o que ainda é obliterado em diversas narrativas históricas, seja por omissão ou negação.

Aqui também é criada abertura para falarmos de outra temática que se mostrou relevante no contexto desta dissertação e que diz respeito à forte presença, no Brasil, dos ciganos de alma. Como veremos sobretudo a partir do relato de uma das informantes, esse universo situa-se algures entre a admiração romântica da “cultura cigana” e o reforço, ainda que involuntário, de estereótipos potencialmente prejudiciais à causa das comunidades ciganas.

#### **4.4. Carla Dahora, cigana de alma: uma ressignificação dos estereótipos ciganos?**

O caso brasileiro parece ser raro, se não único no mundo, pelo facto de existirem duas formas de se identificar enquanto cigano: existem os ciganos de alma e os ciganos de origem. Os ciganos de alma são pessoas que se identificam com as comunidades ciganas, mas que não possuem necessariamente qualquer elo de ligação efetiva com a etnia, em termos de ascendência. As pessoas que se identificam como tal estudam elementos que são direta ou comumente associados às culturas ciganas, como danças, vestuário e acessórios. Muitas dessas representações remetem para elementos estereotipados, como sejam a quiromância ou o uso de determinadas jóias. Temos visto no decorrer da presente dissertação que as comunidades ciganas também se expressam de outras formas e possuem diferentes características sociais. O caso dos ciganos portugueses evangélicos da Igreja da Filadélfia, por exemplo, não apresenta nenhuma ligação com as características descritas pela cigana de alma brasileira, Carla Dahora, entrevistada no contexto deste estudo.

Ao tomar conhecimento das realidades ciganas brasileiras e nomeadamente da idealização dos universos ciganos por pessoas não ciganas, pareceu-me importante buscar testemunhos que pudessem traduzir esse fenómeno e em particular a forma como pessoas

não ciganas, inclusive situadas num contexto exterior ao das pessoas ciganas, se conectam a esses universos. Além disso, parece-me importante entender ou identificar o quanto dessa realidade é suscetível de reforçar estereótipos e, ainda que involuntariamente, prejudicar a luta dos ciganos por um maior espaço de representação nos espaços públicos sem serem necessariamente conotados com uma visão estereotipada do quotidiano cultural dessas comunidades.

Esta problemática, contudo, levanta uma outra: a que ponto esse eventual entendimento crítico pode ser entendido, por sua vez, como uma violência epistemológica relativamente aos “ciganos de alma”? Por outras palavras, o meu próprio posicionamento ético – e metodológico – é desafiado pela singularidade do caso brasileiro. Na comparação com o caso português, chamou-me desde logo a atenção a diferença relativamente a como são vistas as populações ciganas pela comunidade não cigana em Portugal e no Brasil. Enquanto no caso português os ciganos existem e são vistos e entendidos enquanto ciganos pela sociedade majoritária, no Brasil o espaço de invisibilidade é tão violento que é como se os grupos ciganos não existissem fora dos espaços “de barraca”, danças e magias.

O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros do Castro, em entrevista à revista *Povos indígenas no Brasil*, descreve bem essa relação, de negação da identidade étnica, focando-se no caso dos povos indígenas do Brasil. Em alguns momentos da entrevista, menciona quão o Estado brasileiro procurou interferir na identidade indígena e determinar quem era indígena ou não. Nessa leitura, é possível notar que para várias instituições brasileiras ser indígena era um “estágio” a ser superado. Menciono aqui a entrevista de Viveiros de Castro porque me parece dialogar com as questões ciganas e a invisibilidade sofrida por este povo. Escusado é dizer que, ao falarmos de comunidades indígenas, referimo-nos a povos originários do território brasileiro que sofreram e sofrem essa e diversas outras formas de violência.

Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente – não o conseguimos; mas acho que um dia vamos chegar lá – que índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, algo mais (ou menos) que um modo de ser: a indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade. (Um dia seria bom os antropólogos pararem de chamar identidade de diferença e vice-

versa.) A nossa luta, portanto, era conceitual: nosso problema era fazer com que o “ainda” do juízo de senso comum “esse pessoal ainda é índio” (ou “não é mais”) não significasse um estado transitório ou uma etapa a ser vencida. A idéia é a de que os índios “ainda” não tinham sido vencidos, nem jamais o seriam. Eles jamais acabar(i)am de ser índios, “ainda que”... Ou justamente porquê. Em suma, a idéia era que “índio” não podia ser visto como uma etapa na marcha ascensional até o invejável estado de “branco” ou “civilizado”. (Viveiros de Castro 2005: 5)

A fim de trazer a perspectiva de uma cigana de alma, obtive o contacto de Carla Dahora através de uma pessoa da minha família que frequentava a sua casa para que ela lhe fizesse leituras das cartas de tarot. Carla Dahora, que se auto-denomina como cigana de alma, vive em Cachambi, subúrbio do Rio de Janeiro. Para os ciganos de alma, a questão das identidades ciganas estabelece uma ponte entre a abordagem étnica e as considerações de ordem metafísica. Não há necessidade de laços de sangue, mas sim de conexões espirituais que remetem para ideias de reencarnação e vidas passadas.

A partir dessa conexão sentida por experiências espirituais, alguns desses ciganos de alma decidem pesquisar e aprender mais sobre expressões das culturas ciganas e entender mais sobre elementos que caracterizam os povos ciganos. Verificamos, sobretudo, que existe uma associação com espíritos ciganos em espaços de religiões brasileiras de matriz africana. Por isso é comum essa ligação ser reivindicada por ciganos de alma que são pessoas pertencentes à Umbanda, por exemplo. Todavia, também existe a Tsara, que é uma roda de dança que segue rituais similares aos da Umbanda, mas que nesse contexto se voltam exclusivamente para os espíritos ciganos. Carla Dahora participou numa tsara, conforme refere na sua entrevista:

[A] levar doações para acampamentos, a visitar acampamentos aqui no Brasil, eu tive a oportunidade de... A primeira casa espiritual [em] que eu iniciei os trabalhos foi de Umbanda, porque, como eu falei, aqui no Brasil é onde os espíritos ciganos tinham espaço pra poder trabalhar,<sup>26</sup> né? Não só os espíritos ciganos, como outros espíritos nômades também. Mas aí eu tive oportunidade de participar de uma tsara, que é uma casa voltada para ritos ciganos específicos. Com uma cigana de etnia, aí eu aprendi muita coisa, com uma cigana Kalon, né?, da etnia Kalon. Daí eu tive bastante aprendizado, não só com ela, mas também com a minha mestra que é a cigana Esmeralda que também... Que é aí do Leste Europeu. (Entrevista a Carla Dahora, junho de 2020)<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Existe na perspectiva das religiões afro-brasileiras a ideia de que os espíritos de pessoas que já morreram *trabalham* no mundo dos vivos, através da possessão de algumas pessoas com dons de recebê-los

<sup>27</sup> Entrevista realizada via Zoom meeting em junho de 2020.

Existem aqui diversas questões levantadas por Carla Dahora: uma delas tem a ver com a distinção entre os ciganos de alma que trabalham nas casas de Umbanda e os que trabalham nas Tsaras, que são casas específicas para ritos ciganos. O que parece diferenciar esses dois espaços é o aprofundamento do conhecimento acerca das culturas ciganas e como essa questão é relevante para os ciganos de alma. A experiência de Carla Dahora parece dialogar com uma busca simultaneamente espiritual e cultural para entender as realidades ciganas no contexto “real” dos ciganos, ainda que haja um entendimento *sui generis* do que está em causa. Para ela, esse chamamento – ou “chamado” – está ligado a uma forma de entender a realidade dos povos ciganos que estão “encarnados”.

Nesse contexto, Carla Dahora relata os seus primeiros contactos com ciganos fora do contexto espiritual/ritual da Umbanda e da Tsara, que conheceu em acampamentos no âmbito do projeto “Enquadrando culturas tradicionais”<sup>28</sup>:

O que acontece, aqui no Rio de Janeiro... aconteceram encontros, eu até cheguei a participar, tentar participar em projetos, voltados para [a] escola, culturas, programas culturais nas escolas, você já deve ter ouvido falar. “Enquadrando culturas tradicionais”... E eu cheguei a tentar participar, colocar projetos, e aí eu conheci outros ciganos que tinham essa questão política, só que acabou não dando. (Idem)

Nesse momento da entrevista, a senhora Dahora apresenta a sua perspetiva, que tem paralelismo em relação à de Cris Ruas, sobre os diversos interesses políticos dentro das comunidades ciganas. Para ela, tornou-se claro que a busca por espaços políticos a partir dessa experiência com as culturas ciganas não seria frutífero e por isso resolveu afastar-se.

As coisas acabaram não dando muito certo. Justamente por essa questão de oportunismo. Das coisas não estarem às claras, e aí eu falei: *bom, não é bem o meu negócio*. Nos acampamentos ciganos que eu fui, no Nordeste, que eu comecei isso no Nordeste, em Sergipe, não cabia essa questão [do ativismo político]. A questão era bem complicadinha, porque assim... lá o governo tirou eles do meio de uma praça, colocou la no rococó no fim do mundo de Sergipe, no meio do campo, lá no mato. (Idem)

---

<sup>28</sup> Projeto proposto pelo governo brasileiro que estimula trabalhos educativos voltados para questões dos povos originários, fomentando trabalhos culturais e educativos que fomentem um maior entendimento sobre culturas minoritárias.

Carla Dahora também menciona que a questão dos ciganos de alma não é do conhecimento de todos os membros das comunidade ciganas. De acordo com o seu relato, os “ciganos nômadas”, contrariamente aos que vivem em meio urbano, não têm conhecimento acerca de pessoas não ciganas que reproduzem os ideais imaginados das culturas ciganas.

Tanto que tem acampamentos que você não entra, essa questão pra eles, ciganos que são nômades, eles não têm muito entendimento dessa questão dos ciganos de alma. Os ciganos que são sedentários, que já vivem aqui em casas que já tem uma ou duas gerações, que já estão em casa e já vão pra escola, que estão aqui com a gente aqui dos ciganos de alma, que vão abraçando. Mas os ciganos de acampamento, não. (Idem)

Assim, o canal de aproximação não é uma questão linear e Dahora descreve algumas situações de tensões entre grupos étnicos ciganos e ciganos de alma. As tensões acontecem em território político e demonstram que existe, da sua parte, algum desconhecimento sobre as dificuldades de acesso aos espaços políticos por parte das comunidades ciganas brasileiras, que são marcadas principalmente pela invisibilização.

O relato de Carla Dahora é importante porque, apesar de não pertencer às etnias ciganas, ela percebe o receio gerado a partir da violência contra os membros das culturas ciganas. Em toda a sua complexidade de referências e pressupostos, quando não preconceitos, o seu testemunho situa-se, no fim de contas, no âmago da problemática do presente estudo, porquanto demonstra uma visão exterior às culturas ciganas por parte de alguém cuja intenção é ensinar e passar as culturas ciganas. Essa tentativa de mimetismo das realidades ciganas pode acabar ajudando a construir uma leitura dos estereótipos a que estão submetidos os membros de comunidades ciganas e favorecendo outras formas de preconceito e estereotipização:

#### **4.5. Eduardo Cabeças: O valor da Oralidade na representação dos Anciãos**

A fim de demonstrar como a realidade brasileira dialoga com a situação dos ciganos portugueses, olhemos para o seguinte trecho da entrevista do Pastor Eduardo cabeças, da Igreja Filadélfia do Porto, no qual descreve a realidade a que ainda estão submetidas as comunidades ciganas em Portugal:



Há 500 anos que foram empurrados e marginalizados, a fugir para não morrerem. E quando passavam por alguma dificuldade, tentavam ali fazer um negócio ou outro, fugiam para que os guardas não os vissem e os levassem presos. E quando viam um guarda, no acampamento, toda a gente fugia. Por isso é que hoje, quando os ciganos veem um guarda ou um polícia, têm sempre a tendência a desviarem ou a fugirem. Muitos é assim, muitos deles quando escutam “vem a polícia”, não fizeram mal a ninguém, mas começa a gente toda a fugir, percebe? Porque já vem das histórias, dos pais, dos avós que faziam a mesma coisa. Ali no Alentejo, não precisa ir muito longe, ainda hoje fazem isso [quando] a polícia entra, mas eles têm razão para o fazer. A polícia entra e não se importa com nada, se for preciso e eles estiverem a fazer café no acampamento, a polícia entra, mete um chute no café e se for preciso começa ali a bater em pessoas ciganas, percebe? Aqui no Norte eu não tenho conhecimento disso, mas ali no Alentejo, sabe como é, eu sou pastor e os pastores comunicam entre si.

Embora, infelizmente, isso não seja nenhuma novidade, o relato do pastor expõe, a partir da perspetiva de um cigano com um status social reconhecido dentro e fora das comunidades ciganas, as fragilidades político-sociais a que estão submetidos os membros das mesmas. Afinal, além de pastor na Igreja Filadélfia do Porto, o pastor Eduardo também é mediador intercultural da Câmara Municipal do Porto e desenvolve [ou: participa em] trabalhos sociais voltados para as comunidades ciganas, sendo a sua atuação reconhecida não só no Porto, mas em outras regiões de Portugal.

Cheguei até junto do Pastor Eduardo por sugestão de Aluísio Silva Junior logo no começo da minha pesquisa. Mantivemos contacto por telefone algumas vezes e pude acompanhar muito do seu trabalho a partir de seu posicionamento militante nas redes sociais, seja advogando por causas ciganas ou denunciando o racismo contra imigrantes e minorias em Portugal. Nesse contexto, cabe referir que o material coletado *online* foi muito útil para entender o perfil dos colaboradores neste projeto e perceber o enquadramento dos seus respetivos trabalhos, fazendo com que existisse um maior canal de aproximação no momento da entrevista, deixando o caminho aberto para uma maior conexão e favorecendo a posição de co-presença.

Se o título desta dissertação se refere à igreja Filadélfia, os apontamentos teórico e os registos vernaculares aqui coligidos – e poderíamos criar o neologismo teórico-vernacular para acentuar a autoridade teórica das vozes ciganas – demonstram como esse campo se tem relevado, sobretudo, como uma oportunidade para entenderas complexidades político-sociais a que estão submetidas as populações ciganas, não só em Portugal, mas também no Brasil, o que assume grande relevância para mim próprio, tendo em consideração a minha trajetória e perspetiva pessoais, conforme explicado no capítulo

em que abordei a minha provável ascendência cigana. Ainda assim, a descrição da igreja da Filadélfia evidencia uma composição híbrida entre as práticas culturais descritas pelos ciganos portugueses e brasileiros e estruturas tradicionalmente católicas na sua fundação. Uma das questões que aparecem nos apontamentos e referências teóricas ou teórico-vernaculares diz respeito ao papel da oralidade para as culturas ciganas, realidade essa também descrita por Maria Gil, como já mencionado anteriormente em relação a outra entrevista.

Ao explicar a distribuição de ministérios<sup>29</sup> distribuídos dentro da igreja Filadélfia, o Pastor identifica por exemplo a posição do ancião. Os anciãos são pessoas mais velhas que não têm poder de decisão na igreja, mas atuam como conselheiros. Essa posição do ancião, que também se encontra noutras denominações religiosas em que participam ciganos, evidencia o respeito pelas pessoas *mais antigas*, o que é característico de culturas que dão primazia às práticas da oralidade.

Além disso, existem os presidentes de igrejas, que também são votados. As eleições podem ocorrer a cada dois anos e o resultado depende de como foi desenvolvido o trabalho do Pastor naquela igreja. Assim como o Pastor não detém um lugar permanente, o presidente da obra também não, pelo que igualmente vai a voto nacional a cada dois anos, existindo a possibilidade de continuar na obra ou ser substituído por outro. Ainda a nível local, os membros da direção da igreja também são votados a cada dois anos. Existe, portanto, uma estrutura de cargos relativamente rígida, bem estruturada e baseada em preceitos democráticos. Todavia, como mencionado anteriormente, o ministério que mais nos chama atenção no contexto da nossa pesquisa, por mostrar uma conexão híbrida entre, por um lado, estruturas hierárquicas com alguma analogia em relação às católicas e, por outro, práticas tradicionais ciganas na Igreja Filadélfia, é o exercido pela figura do ancião.

Além dos membros da direção, nós temos membros que já são permanentes, que são chamados os anciões. São conselheiros. Esses anciões são pastores já com uma certa idade, com muitos anos na obra, já conhecidos, e são esses anciões [que] primeiramente foram votados para serem anciões; mas quando eles, depois de serem votados e serem anciões, eles serão nesse caso... aquela posição será permanente. Simplesmente são conselheiros. Eles não determinam, “vamos fazer dessa forma ou dessa forma”, não. Quem tem neste caso a autoridade máxima é o nosso presidente da obra Filadélfia e neste caso em conjunto com os membros da

---

<sup>29</sup> O termo ministério é comum nas igrejas Pentecostais e se refere a funções desempenhadas por seus membros na congregações.

direção. Ele não pode dizer nada, se os membros da direção não estiverem de acordo. (Entrevista a Eduardo Cabeças, julho de 2020)

Existem na formulação da igreja ainda outros ministérios e etapas a serem seguidas pelos membros que têm o chamamento de pastor. Além disso, a questão de como as decisões são tomadas demonstra que é dada uma importância muito grande à representação e participação dos diversos membros que compõe os papéis de liderança na igreja.

Tudo o que se faça dentro da direção da Igreja Filadélfia, vai a votos. Imagina que querem mudar isso, querem mudar aqui, eles vão a votos, e então o que a maioria [quiser], vence. Porque nós acreditamos que os votos dos irmãos foram escolhidos por Deus, então nos votos está a vontade de Deus. Depois além destes irmãos, dos membros da direção, temos nesse caso os responsáveis, que são os bispos da zona. Nós temos cerca de 7 ou 8 zonas ... e cada zona tem um bispo, que nós chamamos de responsável de zona. Esse responsável de zona, ele é responsável pelos pastores de suas zonas. Se a sua zona tiver, por exemplo, pode ter, sei lá, 7, 8, 9, 10, 20 igrejas, depende do tamanho da zona que ele tem e das igrejas que eles têm. Eles são responsáveis pelos pastores todos daquela zona. Tudo o que era da direção, neste caso é ele que traz para os pastores; e no entanto, nas reuniões dos pastores, quando os pastores querem [resolver] alguma situação ou mudar alguma coisa ou um problema qualquer, ele também serve de intermediário. É ele quem leva à direção o que se passa naquela zona. A situação que os pastores querem que seja resolvida. ... Depois do bispo, o responsável da zona, temos nesse caso os pastores das igrejas, os pastores de cada igreja, que nesse caso são os pastores principais. Os pastores das igrejas é o líder máximo da igreja local. E esse pastor, ele dirige a igreja, mas também tem, nesse caso, os pastores auxiliares, que nós chamamos obreiros. Quando um pastor não estiver a levar uma igreja... neste caso, como hei de explicar... uma palavra melhor para explicar.... quando ele não estiver a liderar uma igreja, ele está a auxiliar o pastor. Então esse pastor não é pastor das ovelhas. Tipo assim, o pastor é um pastor principal; mas ele é pastor, não deixa de ser pastor. Então como não é pastor das ovelhas, nós chamamos de obreiro, que é quem está a auxiliar o pastor. O pastor auxiliar. Situações que apareçam, o pastor contará com o obreiro. Depois temos os candidatos nacionais a ministério. (Idem)

O que é possível de notar é que existe uma preocupação na participação de diferentes membros e por isso a questão do voto é tão importante. Existem diversas etapas a serem seguidas, mas que permitem uma maior possibilidade de representação. Não obstante algum grau de analogia entre a estrutura da igreja Filadélfia e a da igreja Católica, é de destacar a diferença entre as duas a partir da posição do ancião, do importante estatuto que assume na primeira e que não está de todo presente na composição estrutural da segunda. Em contrapartida, da mesma forma que na Igreja Católica existe uma restrição em relação às mulheres em posições de liderança e de

tomada de decisões, na igreja Filadélfia as mulheres não podem ocupar ministérios de pastores e por isso não têm a possibilidade de pregarem a palavra a outros membros. Este ponto foi-me explicado por Licínio Mateus através de uma comparação entre a sua igreja Assembleia de Deus (em particular, Fogo no Altar) e a igreja Filadélfia:

Por exemplo, aí [no Brasil] é muito normal uma mulher pregar o evangelho, aqui em Portugal já não. Na minha igreja a mulher prega. Porquê? Porque eu sou assembleiano<sup>30</sup>. [A Igreja da] Filadélfia diz que a mulher não pode pregar. É questão de estatuto, que não se coligam uma com a outra. Agora o evangelho é o mesmo, o Deus é o mesmo, claro que assim há coisas da Filadélfia que a minha igreja não permite, há coisas que a minha igreja faz que a Filadélfia não permite. É aquela questão de estatuto. (Entrevista a Licínio Mateus, maio de 2020)

Além de demonstrar as diferenças na posição da mulher em diferentes denominações pentecostais, Licínio Mateus destaca a diferença de estatutos que existe entre as duas igrejas. No contexto aqui apresentado, é interessante notar idiossincrasias mesmo em espaços que podem falsamente passar uma ideia de uniformidade. Ao destacar a diferença de estatutos entre as igrejas evangélicas, Licínio Mateus evidencia que mesmo entre membros ciganos pertencentes a igrejas evangélicas existem diferentes formas de organizar as suas posições no seio das mesmas.

Uma outra dimensão que se assemelha entre as igrejas pentecostais, em oposição a igreja católica, diz respeito ao batismo. Nas denominações pentecostais, o batismo é celebrado apenas para pessoas com idade mais avançada que tomem a liberdade de tomar a sua decisão própria, enquanto na igreja católica o batismo é realizado de forma geral em bebés. Segundo o Pastor Eduardo, existem passagens bíblicas que justificam essa posição e, olhando para as igrejas evangélicas pentecostais de forma geral, todas tem essa característica em comum.

Na igreja católica eles batizam o bebé, mas para nós o batismo é o batismo do arrependimento; e como é que uma criança, bebé, se arrepende? João Batista dizia, arrepender e ser batizado. Como é que uma criança pode se arrepender? Um bebé não tem conhecimento do bem e do mal, então, nós não batizamos criança. Nós apresentamos as crianças a Deus, como Jesus foi apresentado, no oitavo dia, a Deus. Pronto, nós sabemos que os judeus circuncisavam nesse caso as crianças, não? Nós não circuncisamos as crianças porque Jesus é a nossa circuncisão. Então, quando os jovens têm já uma certa idade, e tem o conhecimento do bem e do mal, querem seguir aquele caminho, porque a pessoa não pode ser obrigada a ser batizada. Ela tem que crer em Jesus para ser batizada. Lá no livro de Marcos,

---

<sup>30</sup> Membro da Igreja Assembleia de Deus.

capítulo 16, versículo 15, diz assim: “ide e pregai o evangelho a toda a criatura, aquele que crer e for batizado, será salvo, aquele que não crer será condenado” (Entrevista a Eduardo Cabeças, julho de 2020)

Essa questão é interessante porque nos mostra a importância da tomada de decisão por jovens e adultos informados em relação a questões como o batismo e, por conseguinte, a própria adesão à igreja, numa liberdade de escolha que contraria as tentativas de homogeneização das comunidades ciganas. Isso seria um erro, mesmo olhando para um espaço mais restrito como seja o espaço evangélico nos espaços ciganos portugueses. O testemunho do pastor Eduardo Cabeças deixa transparecer, ainda que indiretamente, a complexidade e variantes das experiências ciganas, nomeadamente no plano religioso, que não podem ser generalizadas. Portanto, ao referirmo-nos às comunidades ciganas, é sempre importante entender qual o contexto de que estamos falar, com atenção às diferenças socioeconómicas, políticas e culturais entre grupos e no seio de cada grupo, em relação a este ou aquele indivíduo, evitando leituras essencialistas e romantizadas sobre as culturas ciganas, que apenas ajudam a reforçar estereótipos e violências contra grupos marginalizados.

Ao falar da questão do estatuto, ficou clara para mim outra informação. A Igreja Filadélfia é geralmente chamada por algumas pessoas de “a igreja dos ciganos”. Podemos entender isso como um erro, tendo em conta que, apesar da organização da igreja e nomeadamente a sua direção serem formadas por membros ciganos, pessoas que não pertencem às etnias ciganas também podem participar dos cultos da igreja e podem inclusive ocupar posição de ministérios da igreja se atenderem aos requisitos impostos no estatuto e corresponderem aos valores morais compartilhados por aquela comunidade.

Não, [membros não ciganos] podem concorrer, sim [a ministérios dentro da igreja]. Isso é assim, não é concorrer a cargos. São os chamados ministérios. Se a pessoa está na igreja e se vê que a pessoa é batizada. Porque isso é assim, a pessoa tem que ser batizada, para ter algum cargo ... e depois de ser batizada, ela tem que ser uma pessoa que não tenha mau testemunho perante a comunidade, não é? Por exemplo, uma pessoa que fuma, nós... para já não batizamos uma pessoa que está a fumar. Uma pessoa que seja alcoólica, nós não batizamos uma pessoa que seja alcoólica. Essas pessoas precisam ser tratadas primeiramente. Elas aceitam Jesus, são trabalhadas nesse sentido, pronto para que sejam batizadas, mas para que sejam batizadas têm que deixar os vícios. Pronto, uma pessoa violenta, não pode sequer ser batizada, nós não vamos batizar uma pessoa que trata mal A e B, que agride, que é mal-educado. A pessoa, primeiramente tem que ser tratada antes de ser batizada e ensinada que, pronto, que ela vai dar um passo, grande... (Idem)

Assim, fica claro que não existe por parte dos membros da igreja Filadélfia uma tentativa de isolamento das comunidades ciganas em relação à sociedade majoritária, mas sim uma tentativa de terem um espaço onde possam congregar sem os olhares eivados de preconceitos com que muitos ciganos se deparavam ao frequentarem igrejas católicas, como descrito pelo pastor Eduardo.

Isso é assim, a Igreja Filadélfia focou-se principalmente a tentar salvar os ciganos, isso é mesmo assim, nesses ministérios. Isso porque as outras igrejas não viam bem os ciganos nas suas igrejas, não é? Os ciganos em Portugal, antes de vir a Igreja Evangélica Filadélfia para Portugal, os ciganos eram praticamente todos católicos. Eram católicos, mas não iam para as igrejas, porque não se sentiam bem nessas igrejas, não iam às missas, percebe? Eram praticamente... Vamos lá ver, não [lhes] diziam, *ponham-se daqui para fora*, mas era quase, quando alguém ia à igreja, mas era quase isso. Pelos olhares, pelos cumprimentos das pessoas, notamos logo se somos bem recebidos ou não, não é? E então pronto, as pessoas não tinham outro conhecimento, era aquilo e tentavam ter a sua fé, os ciganos nesse caso, mesmo dessa forma tentavam ser católicos. Mas depois de serem evangelizados pela Igreja Filadélfia eles começaram a ver que Deus realmente os amava e que eles também podiam participar e podiam pertencer ao corpo de Deus, principalmente, não é? Podiam pertencer à obra de Deus, serem utensílios de Deus. E as pessoas, ainda hoje, não nos veem como servos de Deus. Muitos não nos veem. Aconteceu eu ir a igrejas evangélicas não ciganas, e outros irmãos sabendo quem eu sou; mas ia lá pregar e as pessoas neste caso não [me] conhec[iam], e depois de termos cultos maravilhosos em que a presença de Deus baixou e as pessoas sentiram a presença de Deus. Mas quando as pessoas vinham a mim ficavam sabendo que eu era cigano. Ficavam admirados, “Ah, é cigano? Não imaginava”; e eu respondia: “Sim, e sou seu irmão em Cristo”. (Idem)

O que descreve aqui o Pastor Eduardo é a necessidade de criar um espaço seguro que proteja a perspetiva e a voz de membros ciganos, em particular ao nível da tomada de decisão. Assim, cabe aqui o uso de um termo inglês que se aplica a grupos marginalizados que têm buscado a criação de espaços seguros para comunicarem a partir das suas experiências de marginalização. O termo *safer space* descreve exatamente espaços onde pessoas que pertencem a grupos historicamente marginalizados se sintam seguras e tenham a oportunidade de “baixarem as suas guardas” sem medo de serem julgados. Megan Yee, num artigo publicado *online* na revista *Healthline*, em 2019, refere a existência de uma dimensão psicológica importante na criação desses espaços:

Safe spaces don't coddle us or blind us from the realities of our world. They offer us a brief opportunity to be vulnerable and let down our guard without fear of judgment or harm. They allow us to build resilience so that when we're outside of these spaces we can engage maturely with our peers and be the

strongest, most authentic versions of ourselves. Most importantly, safe spaces allow us to practice self-care so we can continue making thoughtful, productive contributions to difficult discussions, inside and outside the classroom. When we think about safe spaces in the context of mental health, it's obvious how they can be a beneficial — and perhaps an essential — part of everyone's life (Yee 2019)

E os ciganos fundadores daquela igreja parecem ter sido bem-sucedidos na criação desses espaços para as comunidades ciganas, proporcionando um espaço de empoderamento e comunhão que respeite a individualidade étnica dos membros que fazem parte da igreja. Além disso, outra questão chama a atenção na criação desse *safer space*. Ambos os pastores ciganos entrevistados no âmbito desta pesquisa destacam uma questão importante relacionada com a fundação da Igreja Filadélfia em Portugal. Eduardo Cabeças e Licínio Mateus referem que foi fundada a partir da intervenção de um pastor pertencente a uma denominação evangélica brasileira, a igreja Assembleia de Deus.

A nossa rama da igreja vem da Assembleia de Deus. Esse irmão Lacocque foi evangelizado e nesse caso evangelizou outros irmãos e nesse caso originou a Igreja Filadélfia em Portugal, Espanha e agora está espalhada na Europa. É que eu ainda não fui ver onde é que estava, mas me deram indicação que vários países têm a nossa Igreja Evangélica Filadélfia. (Entrevista a Eduardo Cabeças, julho de 2020)

Olhando para a questão da fundação da igreja e para a sua realidade hoje, vemos que ambos os grupos descritos nesse processo, ciganos e brasileiros, são grupos marginalizados e minoritários nos espaços onde estão inseridos. Assim como as comunidades ciganas, os brasileiros que vivem em Portugal experienciam diversas formas de discriminação que os colocam em posição de opressão. Assim, há que ter em mente que os ciganos brasileiros fundadores da igreja Filadélfia, e os ciganos portugueses que hoje pertencem a essa e outras denominações religiosas evangélicas, partilham de experiências de violências e isso pode acrescentar uma justificação ao mesmo tempo histórica e sociológica no que diz respeito à comparação entre esses dois grupos. Licínio Mateus inclusive indica que pastores brasileiros também possuem posição de liderança e tomada de decisão dentro da sua igreja:

Nós temos um presidente que é cigano, nós temos obreiros, pastores que são brasileiros, não há qualquer diferença ... Ali não se discute quem é cigano ou quem não é, ali somos todos iguais. ... Eu posso dizer que o antigo presidente da igreja foi brasileiro, e sinto como se fosse qualquer outro dirigente, não sinto qualquer

diferença. Porque o respeito que eu tenho pelo presidente atual, tenho pelo presidente antigo. (Entrevista a Licínio Mateus, maio de 2020)

Assim, olhando para as diferentes ocorrências expressas nos testemunhos recolhidos, verificamos que há possíveis cruzamentos entre as diferentes formas de opressão e violência experimentadas pelos membros portugueses de comunidades ciganas e pelos brasileiros, acrescentando-se ainda o estigma associado a determinadas igrejas cristãs que a sociedade maioritária e inclusive os órgãos de comunicação social tendem a classificar, pejorativamente, de “brasileiras”. O que de facto chama a atenção em ambas as perspetivas, do pastor Eduardo e do pastor Licínio, é que os ciganos portugueses, sendo pertencentes a uma etnia diferente, nesse sentido sentem-se mais seguros em espaços religiosos compartilhados com migrantes brasileiros.

Como dito no começo deste capítulo, o que aproxima as comunidades ciganas são muito mais os elementos de exclusão e preconceito do que propriamente as similaridades. Os variados grupos ciganos, as diversas derivações em subgrupos e sua mencionada heterogeneidade em diferentes partes do mundo mostram-nos que uma minoria étnica, historicamente marcada por perseguições e violências, conseguiu ao longo da sua história, em contextos distanciados, manter um sentimento de afinidade cultural na diversidade, uma reivindicação plural de marcadores culturais e étnicos que a identifiquem como tal. Ao mesmo tempo, essa minoria revela a capacidade de superar barreiras de estereótipos e de construir as suas próprias narrativas a partir de diferentes perspetivas. O que as citadas vozes ciganas nos mostram é uma complexidade de narrativas e perspetivas que foram suprimidas e instrumentalizadas ao longo da história. O que podemos tirar de proveito desses relatos é a evidente necessidade de buscar espaços e meios para que as pessoas que compõe esse variado grupo étnico possam expressar as suas próprias perceções e apresentar soluções para os problemas que os afetam e que também afetam a perceção de diversidade e pluralismo a que se propõe a sociedade maioritária portuguesa.



## CONCLUSÃO

A perspectiva apresentada nesta pesquisa pretende acima de tudo demarcar algumas posições de forma muito clara, mas acima de tudo desconstruir padrões e estruturas colonizadoras. Procurei seguir uma visão pós-estruturalista do próprio conceito de cultura, procurando exprimir as múltiplas possibilidades de se entender a realidade cigana em Portugal, olhando principal, mas não exclusivamente para a experiência dos ciganos que congregam na Igreja Filadélfia do Porto.

As confluências temáticas apresentadas no capítulo 1 mostraram como as complexidades epistemológicas nos estudos ciganos sugerem a existência de uma maior e principal confluência: a que é experimentada principalmente pela capacidade de se adaptar em diferentes conjunturas e contextos sociais, mas, na medida do possível, preservando as identidades ciganas. Por isso, ter a Igreja Filadélfia e a experiência pentecostal como pano de fundo revelou ser um interessante ponto de partida para captar e perceber tais experiências. Além disso, a nossa observação *e escuta* permite-nos concluir que a igreja assume um papel importante para as pessoas que frequentam o culto; afinal, nas igrejas os fiéis são levados a desenvolver habilidades e estratégias organizacionais necessárias no seu dia-a-dia, além de lhes ser fornecido um senso de coletividade e solidariedade, o que nos leva a dizer que a igreja, mais do que livrar as pessoas dos vícios, como descrito em alguns relatos, fornece espaços para as pessoas desenvolverem as suas habilidades *de e em* comunidade, fortalecendo a ideia de pertença a determinado espaço.

Pretendo deixar claro que estas análises aparentemente neodurkheimianas se limitam apenas a evidenciar características relacionadas com a problemática da opressão envolvente, em torno do recorte proposto e não numa (socio)lógica universalizante. Por outro lado, qualquer tentativa de apresentar as culturas ciganas a partir de uma visão monolítica levar-nos-ia ao erro de não perceber que as diferentes formas de expressar essas culturas são válidas e legítimas dentro do contexto em que se apresentam. Cabe aqui também frisar a importância de não caber aos membros da sociedade majoritária julgar quem é ou não cigano, seja em termos de autenticidade ou por quaisquer outros critérios. E por isso a igreja apresenta outra dimensão importante: a de se apresentar como um espaço seguro, ou mais seguro, fazendo aqui referência ao conceito de *safer space*. Nesses espaços, os membros ciganos não precisam de se justificar, de justificar a sua linguagem, as suas roupas, as suas abordagens e linguagens. Nesses espaços, todos são entendidos e

respeitados dentro da sua individualidade a partir da partilha de determinados traços étnicos, ainda quando os mesmos não sejam explicitados. Olhando para a experiência da igreja, parece ser importante que sejam desenvolvidos outros espaços seguros para que indivíduos ciganos que não façam parte dessas denominações religiosas possam também ser beneficiados por um *safer spaces* que respeitem as suas vozes e narrativas.

Durante a pesquisa, foram descritas diversas formas de violência, sendo que a pior delas é talvez a invisibilidade. Por isso mesmo, perceber como governos nominalmente democráticos ainda hoje expõem as populações ciganas a viverem em espaços insalubres e sem documentação, como no descrito por Picker (2017), é negar em pleno século XXI humanidade a seres humanos, historicamente pacíficos e que sistematicamente lutam para exercer a sua própria liberdade. O que fica evidente nas relações com comunidades ciganas em diferentes partes do mundo é que o que aproxima o “ser cigano” é muito mais a relação de exclusão a que todos são submetidos. Neste sentido fundamental, a minha experiência etnográfica está em sintonia com os “dados empíricos” de muita da bibliografia antropológica consultada, com a ressalva de que muita dessa bibliografia não problematiza, como procurei fazer, a própria construção do objeto antropológico por essas mesmas razões, e neste caso a exclusão dos ciganos pela academia.

Verificámos que o conceito de hibridismo cultural proposto por Bhabha ressignifica a própria ideia de cultura como algo aberto e dinâmico. Trazendo essa perspectiva para a realidade do contexto português, interessou-me desconstruir argumentos nacionalistas e essencialistas sobre uma busca constante por uma cultura original portuguesa imaginada ou mesmo entender que existe uma cultura original cigana, quando os mesmos se entendem e se identificam como portugueses, mas demandam respeito pelas suas diferenças. Essa proposta – ou apontador teórico – quanto às formas de ver a cultura proporciona também o entendimento e consequentemente o potencial empoderamento de culturas marginalizadas, na construção de um imaginário de cultura nacional. O que é importante perceber aqui, é que as comunidades ciganas são fundamentais para o entendimento dos processos históricos da sociedade portuguesa, mas também são parte fundamental da formulação de valores culturais e morais da sociedade portuguesa como um todo. Nesse sentido, não existe um “nós” e um “eles” no que diz respeito à formulação de uma identidade nacional imaginada; ao invés disso, o que fica claro nessa relação é que os acessos às estruturas sociais e de poder ainda são claramente demarcados a favor de um grupo específico. Explicitando as relações de privilégio que ainda perduram nas estruturas sociais portuguesas e olhando para a formulação e

constituição da igreja Filadélfia dos ciganos, essa posição desigual fica ainda mais evidente. Dando a palavra aos meus interlocutores, procurei demonstrar também o que anos de práticas excludentes geram numa sociedade em que as minorias étnicas são empurradas para as margens.

Aqui, o conceito de Orientalismo desenvolvido por Edward Said aplica-se de forma evidente, porque a separação entre a sociedade majoritária e as comunidades ciganas em Portugal se legitima em espaços institucionais e inclusive em espaços académicos que, por razões mal assumidas, mas que têm a ver com pressupostos de diferença “orientalizantes”, ainda hoje consideram os ciganos como não portadores de vozes legítimas no plano institucional e académico. Assim, justifica-se a crítica que emerge dos espaços ciganos, de tentativa de assimilação forçada ou mesmo de genocídio cultural através do reforço das relações de poder que colocam, uma comunidade minoritária em posição de subalternidade e lhe negam acesso a espaços institucionais.

Por isso, no decurso da pesquisa, procurei proceder a uma desconstrução também dos *espaços de fala*, sendo demarcado de forma muito clara, no contexto desta dissertação, quem detém o poder na construção de narrativas, e limitando, dentro do possível, o uso de bibliografia de pessoas brancas ocidentais em inequívoca posição de poder académico, a fim de dar prioridade e devolver o espaço de fala aos grupos, não como *objeto* de pesquisa, mas como *sujeitos* detentores de saberes sobre si próprios. A metodologia e a linguagem utilizadas no decorrer da pesquisa também representam uma forma de democratizar o acesso às informações e narrativas aqui (re)produzidas.

Outra questão que procurei problematizar, ainda que de forma tímida, refere-se aos espaços oferecidos às mulheres, seja nos espaços sociais e informais, seja nos espaços institucionais, reconhecendo que a prática de negação de voz às mulheres é herdada a partir da difusão planetária de estruturas patriarcais associada aos projetos coloniais ocidentais e que é tarefa de todos desconstruí-la, seja nos espaços majoritários ou minoritários.

A intenção é que os conceitos aqui apresentados tenham algum significado e possam ser apropriados por pessoas e grupos que são diretamente afetados pelas violências descritas ao longo da dissertação, devolvendo o poder de falar e de criação de narrativas a quem as experiência, e buscando de forma muito subtil propor uma reconstrução de um discurso que dê primazia às vozes marginalizadas na solução de conflitos que assolam a composição das sociedades contemporâneas e suas idiossincrasias.

Apropriando conceitos, mas reconhecendo ao mesmo tempo as suas limitações, esse material talvez possa ser utilizado para o empoderamento de indivíduos e consequentemente influenciar as suas comunidades para que desenvolvam mais argumentos e narrativas, para que contem as suas histórias valorizando a sua própria perspectiva.

Conforme descrito em diversos relatos e entrevistas, a própria necessidade de formar uma igreja própria nasceu de uma tentativa fracassada de ter acesso os espaços institucionalizados dos portugueses brancos, referindo-me aqui aos ciganos que eram tratados de forma discriminatória nos espaços católicos que tentavam frequentar. Foi o olhar de preconceito e exclusão que levou os ciganos portugueses a sentirem a necessidade de criarem os seus próprios espaços de segurança, onde as suas vozes e demandas fossem ouvidas. Olhando para os relatos que emergem a partir da experiência dos membros da igreja, mas também verificando a realidade de representação nos espaços institucionais portugueses, é possível fazer uma leitura da ineficiência em proporcionar espaços de equidade. Assim, os relatos etnográficos aqui apresentados com recurso ao discurso direto dos colaboradores do projeto, além dos apontadores teóricos e porventura em diálogo com os mesmos, procuram problematizar as contradições existentes e desconstruir visões estruturantes que sistematicamente reproduzem violências contra grupos ciganos marginalizados, limitando-se mais a apresentar problemas do que a propor soluções.

Nesse contexto, gostaria também de convocar a problemática das políticas paternalistas para a solução de conflitos que envolvem as populações ciganas, remetendo-as para uma forma de exclusão secular. A posição paternalista das instituições que reproduzem um papel de cuidador traduz-se em colocar o grupo marginalizado na posição de não detentor de capacidades de sair da sua situação sozinho; em círculo vicioso, a necessidade de uma ajuda constante inviabiliza o empoderamento e os mecanismos de representatividade para essas populações. Nesse sentido, quando descrevo a posição paternalista das instituições portuguesas, denunciada pelos ciganos em Portugal, é porque a mesma parece indicar o pressuposto de que os grupos ciganos são incapazes e que os problemas serão resolvidos apenas com políticas paliativas de entrega de recursos. É preciso ter em mente, que mais do que subsídios financeiros, as comunidades ciganas precisam de espaço para comunicar, fazer ouvir as suas demandas e desenvolver formas de expressar as suas culturas, além de espaços de representatividade e diferentes formas

de interagirem com a sociedade majoritária portuguesa que não seja colocando-os em posição de inferioridade ou dependência.

O que sugiro nesta dissertação, mais do que propor alternativas para problemas visíveis que enfrentam as populações ciganas em Portugal, é a criação de pontes descolonizadas que permitam, dentro e fora da academia, contribuir para a criação de mecanismos de participação e autonomia para essas comunidades. Isso dar-se-á a partir do encorajamento de mais espaços, sejam institucionais ou informais, em qualquer caso autónomos e independentes, criados por ciganos e para ciganos, sem prejuízo de generosamente acolherem pessoas envolvidas na sua causa. Esses espaços seguros, como descrito no decorrer desta dissertação, são suscetíveis de criar ocasiões de empoderamento para membros das comunidades ciganas. Sugiro, portanto, que a criação desses espaços seguros permitirá que indivíduos ciganos tenham a oportunidade e a responsabilidade de comunicar as suas próprias demandas e procurar, a partir das suas próprias perspectivas, linguagens e narrativas, alternativas para os problemas que experienciam. A busca deve ser por formas de empoderamento e não de dependência.

## BIBLIOGRAFIA

Abdala Jr., Benjamin. 2004. *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo

Afonso, Ana Isabel. 2012. *Etnografias com ciganos: diferenciação e resistência cultural*. Lisboa. Edições Colibri.

Andorka, Rudolf. 1987. *Gyermekszám a fejlett országokban*. Budapest: Gondolat.

Archibald, Jo-Ann, Jenny Lee-Morgan & Jason De Santolo (org.). 2019, *Decolonizing Research. Indigenous Storywork as Methodology* (prefácio de Linda Tuhiwai Smith). London: Zed Books Ltd.

Archibald, Jo-Ann, Jenny Lee-Morgan & Jason De Santolo. 2019. "Introduction", In J. Archibald, J. Lee-Morgan & J. De Santolo (orgs.), *Decolonizing Research. Indigenous Storywork as Methodology*. London: Zed Books Ltd, pp. 1-17.

Archibald, Jo-Ann & Q'um Q'um Xiie. 2019. "Transformative Education for Aboriginal Mathematics Learning: Indigenous Storywork as Methodology", In J. Archibald, J. Lee-Morgan & J. De Santolo (org.), *Decolonizing Research. Indigenous Storywork as Methodology*. London: Zed Books Ltd, pp. 72-88.

Archibald, Jo-Ann. 2008. *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body and Spirit*. Vancouver, BC: UCB Press.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin. 2005. *Post Colonial Studies: The Key Concepts*, 2ª edição. New York, London: Routledge Chapman & Hall.

Azevedo, Ana Cláudia. 2013. "Etnias de Portugal: o caso dos ciganos". *E-REI: Revista de Estudos Interculturais do CEI*.

URL: [https://www.iscap.pt/cei/e-rei/n1/trabalhos-ei/Ana-Claudia\\_Etnias-de-Portugal-o-caso-dos-ciganos.pdf](https://www.iscap.pt/cei/e-rei/n1/trabalhos-ei/Ana-Claudia_Etnias-de-Portugal-o-caso-dos-ciganos.pdf)

Consultado em 10/11/2020.

Bhambra, Gurinder K., Dalia Gebrial & Kerem Nişancioğlu (org.). 2018. *Decolonising the University*. London: Pluto Press.

Beaulieu, Anne, 2010. "From Co-location to Co-presence: Shifts in the Use of Ethnography for the Study of Knowledge", *Social Studies of Science*. 40(3): 453-470.

Behrendt, Larissa 2019. "Indigenous Storytelling – Decolonizing Institutions and Assertive Self-determination: Implications for Legal Practice", In J. Archibald, J. Lee-Morgan & J. De Santolo (org.), *Decolonizing Research. Indigenous Storywork as Methodology*. London.: Zed Books Ltd, pp. 175-187.

Bertan, Tereza Canhadas. 1990. *A Educação Confessional Protestante: Instituto Filadélfia de Londrina 1944 a 1972*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP.

Disponível em:

<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/250750>.  
Consultado em 9/11/2020.

Bhabha, Homi K. 1998. *O Local da cultura*. (Trad. de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves). Belo Horizonte: Ed. UFMG.

Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.

Bilsky Leora and Klagsbrun Rachel. 2018. “The Return of Cultural Genocide”, *The European Journal of International Law*, 29(2): 373-396

Blanes, Ruy Llera, 2007. “Contacto, conhecimento e conflito: dinâmicas culturais e sociais num movimento evangélico cigano na Península Ibérica”. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 11 (1): 29-54.

Bordigoni Marc 2002. “Le pèlerinage des Gitans, tradition et tourisme”. *Ethnologie Française*, 32: 489-501

Brooks, Ethel, 2012. “The Possibility of Romani Feminism”. *Signs*, 38 (1): 1-11.

Cairus, Brigitte Grossmann. 2015. “De alemão a cigano: a construção da identidade de Juscelino Kubitschek como fator legitimador das políticas étnicas ciganas no Brasil Contemporâneo”. XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos Historiadores: Velhos e Novos Desafios.

URL:[http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427677224\\_ARQUIVO\\_Cairus,BrigitteANPUHFloripa2015.pdf](http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1427677224_ARQUIVO_Cairus,BrigitteANPUHFloripa2015.pdf)

Consultado em 15/11/2020.

Cannell, Fenella. 2006. *Anthropology of Christianity*. Durham, London: Duke University Press Books.

Cantón Delgado, Manuela, 2002. “La Construcción Social de la Sospecha. Minorías Religiosas Contemporáneas y Procesos de Exclusión”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 8 (15): 89-111.

Castro, Eduardo Viveiros de. 2005. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”, in *Povos Indígenas no Brasil* (Pib-socioambiental.org).

URL:

[https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf)

Consultado em 05/10/2020.

Castro, Eduardo Viveiros de. 2015. Talk-Show do Rafucko: Eduardo Viveiros de Castro. [https://www.youtube.com/watch?v=c3v\\_DuRI1tE&feature=youtu.be](https://www.youtube.com/watch?v=c3v_DuRI1tE&feature=youtu.be).

Consultado em novembro de 2020.

Coleman, E. Gabriella. 2010. “Ethnographic Approaches to Digital Media”, *Annual Review of Anthropology* 39:487–505.

Collins, Samuel Gerald & Matthew Slover Durington. 2015“Anthropology Confronts a Networked World”. In Collins, Samuel Gerald & Durington Matthew Slover (org.), *Networked Anthropology: A Primer for Ethnographers*. Oxon/New York: Routledge.

Costa, Joaquim. 2006. *Sociologia dos novos movimentos eclesiais. Focolares, carismáticos e neocatecumenais em Braga*. Porto: Afrontamento.

Denzin, Norman K, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (org.). 2008. *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage.

Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln. 2008.“Introduction. Critical Methodologies and Indigenous Inquiry”, in Norman K. Denzin, Yvonna S. Lincoln & Linda Tuhiwai Smith (org.), *Handbook of Critical and Indigenous Methodologies*, Los Angeles, Sage, pp. 1-20.

Dias, Eduardo Costa, Isabel Alves Nuno e Valente Sérgio Aires. 2006. *Comunidades ciganas: representações e dinâmicas de exclusão/integração*. Lisboa: Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT).

Durst, Judith. 2010.“What Makes us Gypsies, Who Knows...?! Ethnicity and Reproduction”. In Michael Stewart & Marton Rovid (org.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies: Selected Papers from Participants of Central European University's Summer Courses 2007-2009*. Hungary: Central European University Press, pp. 13-34.

Fish, Adam, 2011. “The Place of the Internet in Anthropology”, *Antropology News*, 52(3). Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1556-3502.2011.52317.x>  
Consultado em 09/11/2020.

Foddy, William. 1993. *Constructing Questions for Interviews and Questionnaires: Theory and Practice in Social Research*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fox, Richard G. & Barbara King (org.) 2002. *Anthropology Beyond Culture*. Oxford: New York, Berg.

Foucault, Michel. 1965. *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Tradução de Richard Howard. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel. 1988.“On Popular Justice: A discussion with Maoists”. In *Power/knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*. Tradução de Colin Gordon. New York: Pantheon.

Fraser, Angus.1998. *História do povo cigano*. Lisboa: Editorial Teorema.

Freitas, Thayanne Tavares. 2019. Recensão de Djamila Ribeiro, *O que é lugar de fala?*, *Horizontes antropológicos*, 25 (54).  
[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832019000200361](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832019000200361)  
Consultado em outubro de 2020



- Fricker, Miranda. 2019. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Gaspareto, (Pe.) Murial. 1999 *O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos*. São Paulo: Paulus editora.
- Gay y Blasco, Paloma. 2000. "The Politics of Evangelism. Hierarchy, Masculinity and Religious Conversion among the Gitanos", *Romani Studies*, 10: 1-22.
- Gay y Blasco, Paloma. 2001, "'We Don't Know Our Descent': How the Gitanos of Jarana Manage the Past", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7 (4): 631-647.
- Gay y Blasco, Paloma. 2002. "Gipsy-Roma Diasporas. A Comparative Perspective", *Social Anthropology*, 10 (2):173-189.
- Gay y Blasco, Paloma. 2004. "Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life", In Frances Pine, Deema Kaneff & Haidis Haukanes (eds.), *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*. Münster, Lit Verlag, pp. 26-30.
- Bilge, Sirma. (2009), "Théorisations féministes de l'intersectionnalité". *Diogenes*, 1 (225): 70-88.
- Garcia, Thais Xavier. *Tecnologias Web 2.0 em unidades de informação*. Trabalho de Conclusão de Curso – Biblioteconomia, Departamento de Ciência da Informação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.  
Disponível em:  
<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/120209/284428.pdf?sequence=1&isAllowed=y>  
Consultado em 9/11/2020.
- Gomes, Catarina. 5/2/2017. "A importância de uma deputada ter um avô cigano", *O Público*.  
URL:  
<https://www.publico.pt/2017/02/05/sociedade/noticia/a-importancia-de-uma-deputada-ter-um-avo-cigano-1760869>  
Consultado em 1/9/2020
- Guerra, Lemuel. 2003. "As Influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na Igreja Católica". *Revista de Estudos da Religião*. 2: 1-23.
- Haukanes, Haidis (org.). *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*. Münster, Lit Verlag.
- Jenkins, Philip. 2014. "The Church of the Roma". In *The Christian Century*.  
URL: <https://www.christiancentury.org/article/2014-05/church-roma>  
Consultado em 9/11/2020.
- Junior, Paulo. 2011. "Jesus made in Brazil: notas sobre a transnacionalização do pentecostalismo brasileiro para Portugal", *Horizontes: Revista de estudos de Teologia e*

*Ciencias da Religião da PUC Minas* (Dossiê: Pentecostalismo no Brasil), 9 (22): 416-444.

Kelty, Christopher. 2010. "Culture in, Culture Out". *Anthropological Quarterly*, 83 (1): 7-16 (Número especial, Anthropological Perspectives on Knowledge in the Digital Age).

Kenrick, Donald. 1998. *Ciganos: da Índia ao Mediterrâneo*. Lisboa: Centre de Recherches Tsiganes, Secretariado Entreculturas (Coleção Interface).

Lambek, Michael. 2008. "General Introduction", In M. Lambek (org.), *A Reader in the Anthropology of Religion*. London: Blackwell.

Lisboa, Manuel (org.). 2016. *Metodologias de investigação sociológica: problemas e soluções a partir de estudos empíricos*. Vila Nova de Famalicão: Húmus.

Llera Blanes, Ruy. 2003. "Nascer no culto: modalidades de acesso ao movimento evangélico cigano em Portugal", *Religião e Sociedade*, 23 (1): 107-131.

Llera Blanes, Ruy. 2006a. *Aleluia! Música e Identidade num Movimento Evangélico Cigano na Península Ibérica*, tese de doutoramento em antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.

Llera Blanes, Ruy. 2006b. "The Atheist Anthropologist. Believers and Non-Believers in Anthropological Fieldwork", *Social Anthropology*, 14 (2): 223-234.

Maffesoli, Michel. 2008. "Second Life and Hyperreality". *Journal of Virtual Worlds Research* (número especial, "Virtual Worlds Research: Consumer Behavior in Virtual Worlds"), 1 (2): 1-4.-

Magubane, Zine. 2004. *Bringing the Empire Home: Race, Class and Gender in Britain and Colonial South Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Méndez, Carmen. 2012. "Pentecostalismo Gitano: Um Proyecto Milenarista", In Afonso, Ana Isabel (org.), *Etnografias com Ciganos: Diferenciação e Resistência Cultural*. Lisboa. Edições Colibri.

Mendonça, Manuela. 2016. *Uma Breve História sobre o Povo Cigano*. Lisboa: Secretariado Diocesano de Lisboa da Obra Nacional da Pastoral dos Ciganos.

URL:

<http://www.pastoraldosciganos.pt/uma-breve-historia-sobre-o-povo-cigano/>

Consultado em 8/02/2021

Moonen, Frans. 2012. *Políticas ciganas no Brasil e na Europa: subsídios para encontros e congressos ciganos no Brasil*. Brasília: Ministério Público Federal. Procuradoria Geral da República.

URL:

<http://pfdc.pgr.mpf.br/atuacao-e-conteudos-de-apoio/publicacoes/discriminacao/politicas-ciganas-na-europa-e-no-brasil>

Consultado em 8/02/2021

Nogueira, Luciano. 2017. "Pós-colonial(ismo): interseções epistemológicas e suas implicações". *Mulemba*, 9 (16): 54-65.

Nunes, Olímpio. 1996. *O Povo cigano. Obra nacional da pastoral dos Ciganos*. Lisboa: Grafilarte.

Okely, Judith. 2010. "Constructing Culture Through Shared Location, Bricolage and Exchange: The Case of Gypsies and Roma". In Michael Stewart & Marton Rovid (org.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies: Selected Papers from Participants of Central European University's Summer Courses 2007-2009*. Budapest: Central European University Press, pp. 35-54.

Oyewumí, Oyeronkè. 2005. "Colonizing Bodies and Minds: Gender and Colonialism". In Guarav Desai & Supriya Nair (orgs), *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*. New Jersey. Rutgers University Press, pp. 121-156.

Paiva, Assede. 2012. *Brumas da história: ciganos e escravos no Brasil*. S.l.: Asséde Paiva.

Pasqualino, Caterina. 2002. "Politique, catholicisme et évangélisme: les gitans d'Estrémadure (Espagne)", *Gradhiva*, 32: 37-52.

Perista, Heloísa e Manuel Pimenta. 1994. "A pobreza humana. Algumas situações tipo". *Revista de estudos pluridisciplinares sobre as sociedades mediterrânicas*, 4: 33-51.

Plésiat, Mathieu. 2010. *Les Tsiganes*. Paris: L'Harmattan.

Pogány, István. 2004. *The Roma Café: Human Rights and the Plight of Romani people*. London: Pluto Press.

Ribeiro, Djamila. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Riemenschneider, Dieter. 2004. *Postcolonial Theory: The Emergence of a Critical Discourse a Selected and Annotated Bibliography*. Erlangen: OHG.

Rodrigues, Donizete & Ana Paula Santos. 2004. "O Movimento pentecostal cigano: o caso da Igreja Evangélica de Filadélfia de Portugal", em Donizete rodrigues (org.), *Em Nome de Deus. A Religião na Sociedade Contemporânea*. Porto: Afrontamento.

Said, Edward. 1983. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Said, Edward. 1989. *Orientalism*. New York: Vintage Books, Random House.

Sant'ana, Maria de Lourdes B. 1983. *Os Ciganos: aspectos da organização social de um grupo de ciganos em campinas*. São Paulo: FFLHC/USP.

Schau, Hope Jensen & Mary C. Gilly. 2003. "We Are What We Post? Self-Presentation in Personal Web Space". *Journal of Consumer Research*, 30 (3): 385-404.

Simões, Sílvia Régia Chaves de Freitas. 2007. *Educação cigana: Entre-lugares entre escola e comunidade étnica*. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Dissertação de Mestrado apresentada no âmbito do Programa de Pós-graduação em Educação.

Simões, Sílvia Régia de Freitas. 2014. *Vida cigana: aspectos que configuram as atuais dinâmicas das mudanças dos ciganos brasileiros*. Palhoça: Universidade do Sul de Santa Catarina.

URL:

[https://www.riuni.unisul.br/bitstream/handle/12345/456/108977\\_Silvia.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://www.riuni.unisul.br/bitstream/handle/12345/456/108977_Silvia.pdf?sequence=1&isAllowed=y)

consultado em setembro de 2020

Silva Junior, Aluizio de Azevedo. 2018. *Produção social dos sentidos em processos interculturais de comunicação e saúde: a apropriação das políticas públicas de saúde para ciganos no Brasil e em Portugal*. Instituto de Comunicação e Informação Científica e Tecnológica em Saúde. Tese de Doutorado no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Informação e Comunicação da Saúde.

Smith, Linda Tuhiwai. 2012 [1999]. *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London, New York: Zed Books.

Souza, Lynn Mario T. Menezes. 2004. *Margens da cultura: hibridismo e tradução cultural em Bhabha*. São Paulo: Boitempo.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York Chichester, West Sussex: Columbia University Press.

Stewart, Michael. 2013. "Roma and Gypsy 'Ethnicity' as a Subject of Anthropological Inquiry". *Annual Review of Anthropology*, 42: 415-432.

Stewart, Michael. 1997. *The Time of Gypsies*. Boulder, CO: Westview Press.

Stewart, Michael. 2010. "Challenges for Scholarship in the Field of Romany Studies", In M. Stewart & M. Rovid (orgs.), *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies: Selected Papers from Participants of Central European University's Summer Courses 2007-2009*. Budapest: Central European University Press, pp. 1-12

Stewart, Michael & Marton Rovid (org.). 2010. *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies: Selected Papers from Participants of Central European University's Summer Courses 2007-2009*. Budapest: Central European University Press.

Stockard, Jean, Alphons J. C. Van De Kragt & Patricia J. Dodge, 1988. "Gender Roles and Behavior in Social Dilemmas: Are There Sex Differences in Cooperation and in Its Justification?", *Social Psychology Quarterly* 51 (2): 154-63.

Svend Brinkmann. 2013. *Qualitative Interviewing. Understanding Qualitative Research*. Oxford: Oxford University Press.

Vieira, Maria Madalena Cardoso Falcoeira, 2008. *A Escola e a mudança das dinâmicas de organização cultural: o caso de uma comunidade cigana*. Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade Nova de Lisboa. Dissertação apresentada para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Educação (Especialidade em Educação e Desenvolvimento).

Williams P. 2003 [1993]. *Nous, on n'en parle pas: les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme; *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead* (traduzido por C Tihanyi). Chicago: University of Chicago Press.

Yee, Megan. 2019. "Why 'Safe Spaces' Are Important for Mental Health — Especially on College Campuses". *Healthlife Magazine*.

URL:

<https://www.healthline.com/health/mental-health/safe-spaces-college#1>.

Consultado em 1/10/2020